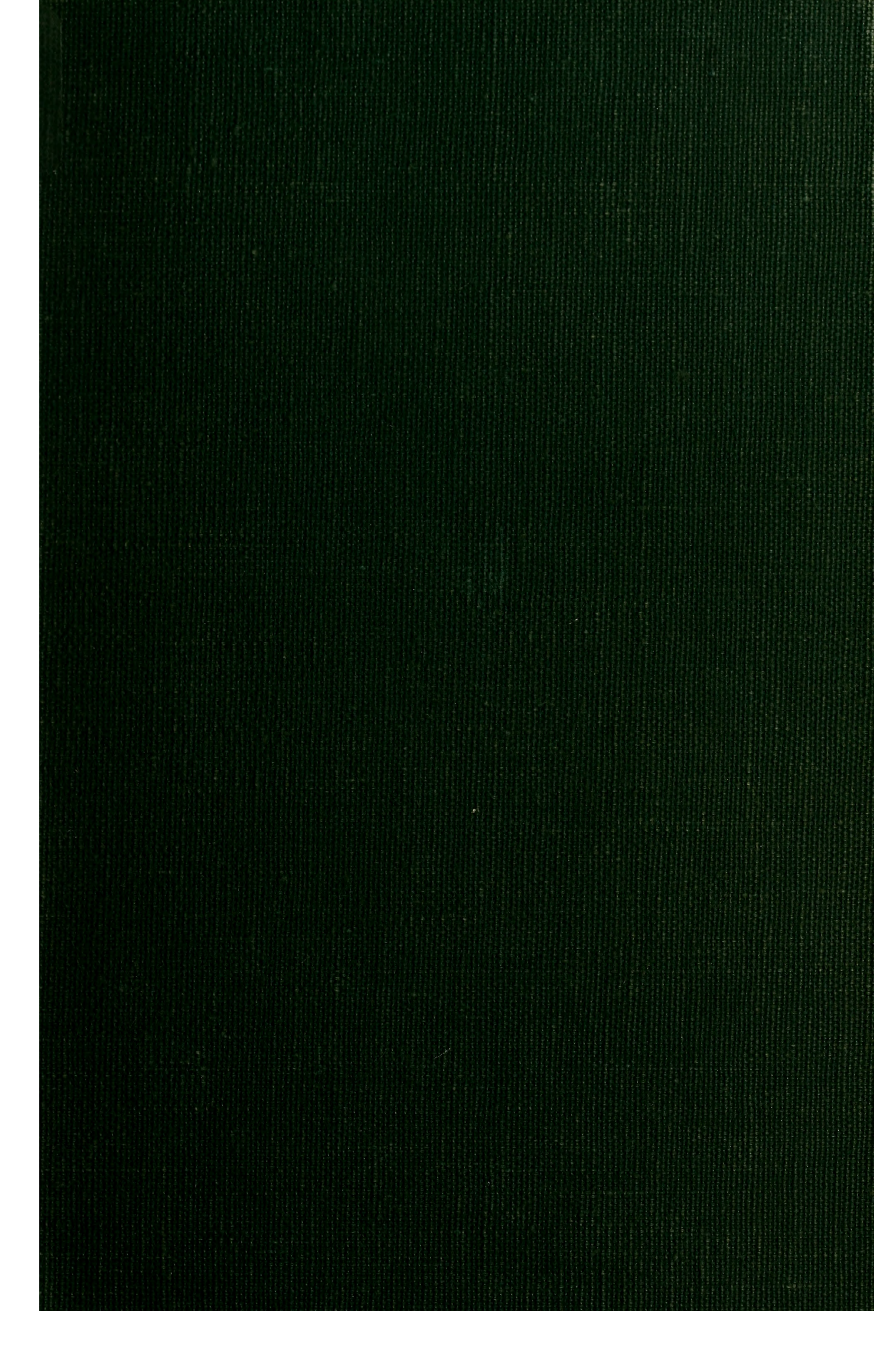
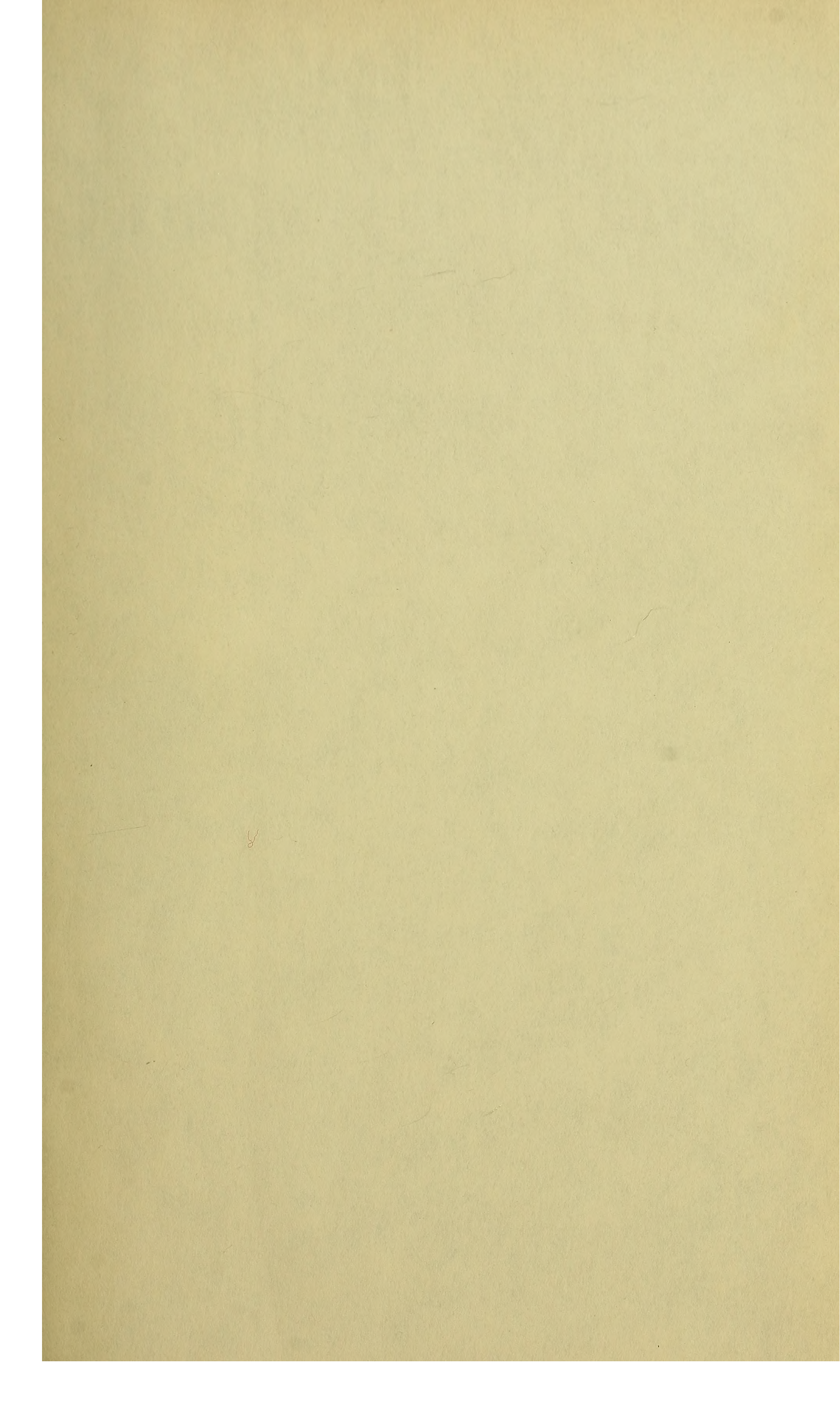








BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG GRAF VON HERTLING,
FRANZ EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XIX. HEFT 2.

DR. JOHANNES HESSEN: DIE BEGRÜNDUNG DER ERKENNTNIS NACH DEM HEIL. AUGUSTINUS.

MÜNSTER i. W. 1916.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DIE BEGRÜNDUNG DER ERKENNTNIS

NACH DEM HEIL. AUGUSTINUS.

VON

JOHANNES HESSEN,

DR. THEOL.

MÜNSTER i. W. 1916.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Motto: Deus enim est veritas;
nec ullo pacto sapiens quisquam est,
si non veritatem mente contingat.

De util. cred. n. 33.

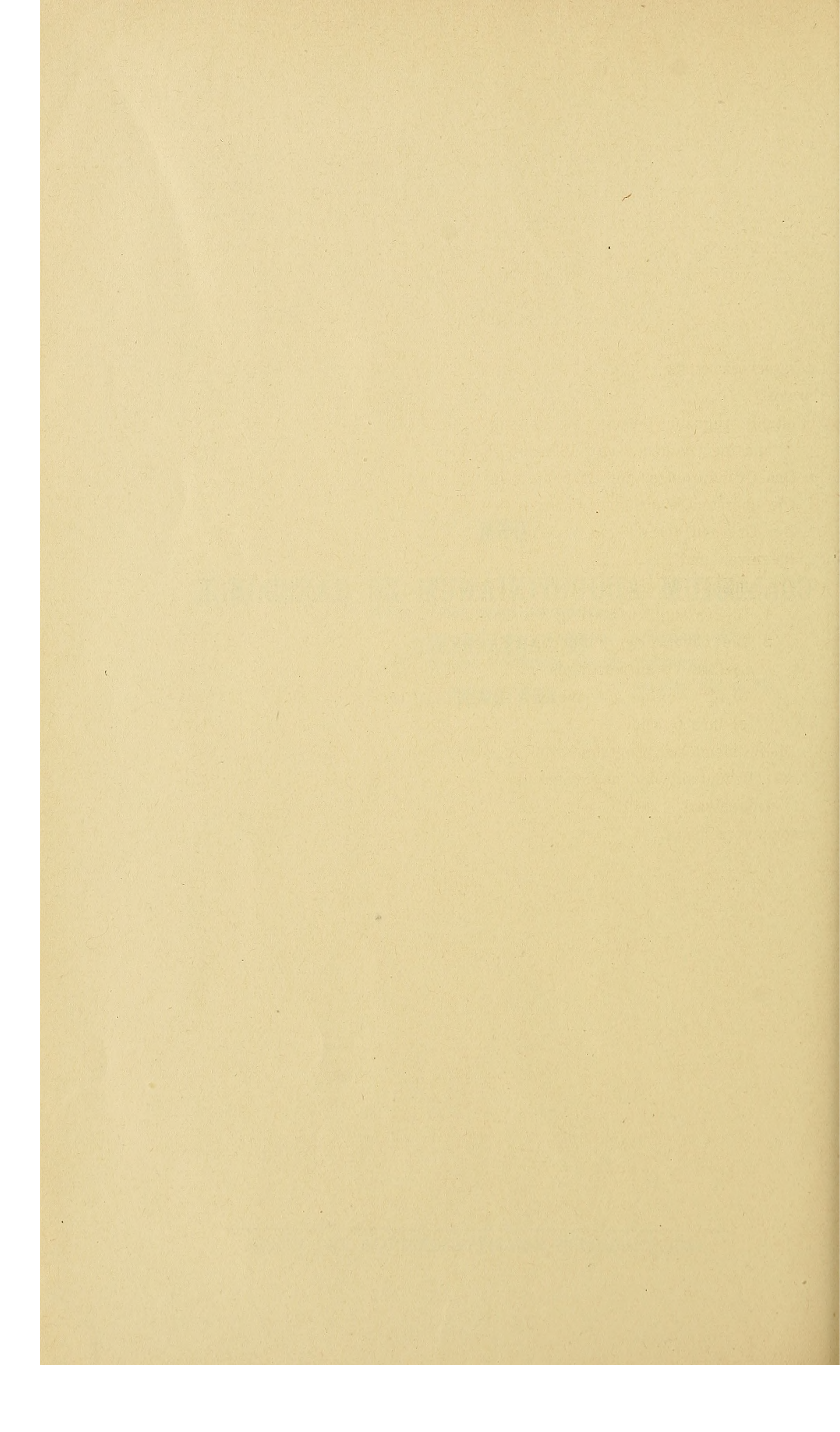
DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

DEM

COLLEGIUM AUGUSTINIANUM ZU GAESDONCK

IN DANKBARKEIT

GEWIDMET.



Inhalt.

Literaturverzeichnis IX

Vorwort XI

Einleitung: Augustins geistiger Werdegang; seine philosophischen Schriften und die Quellen seiner Philosophie 1

I. Das Grundproblem der Erkenntnis in der griechischen Philosophie . 7

II. Die obersten Wahrheiten nach Augustin 11

III. Der Urgrund der ewigen Wahrheiten 18

IV. Ideenwelt und Erfahrungswelt 32

V. Die absolute Wahrheit und der menschliche Intellekt 53

1. Die anfängliche Lösung des Problems 53

2. Die Theorie der göttlichen Erleuchtung 62

a) Ihre Voraussetzungen 62

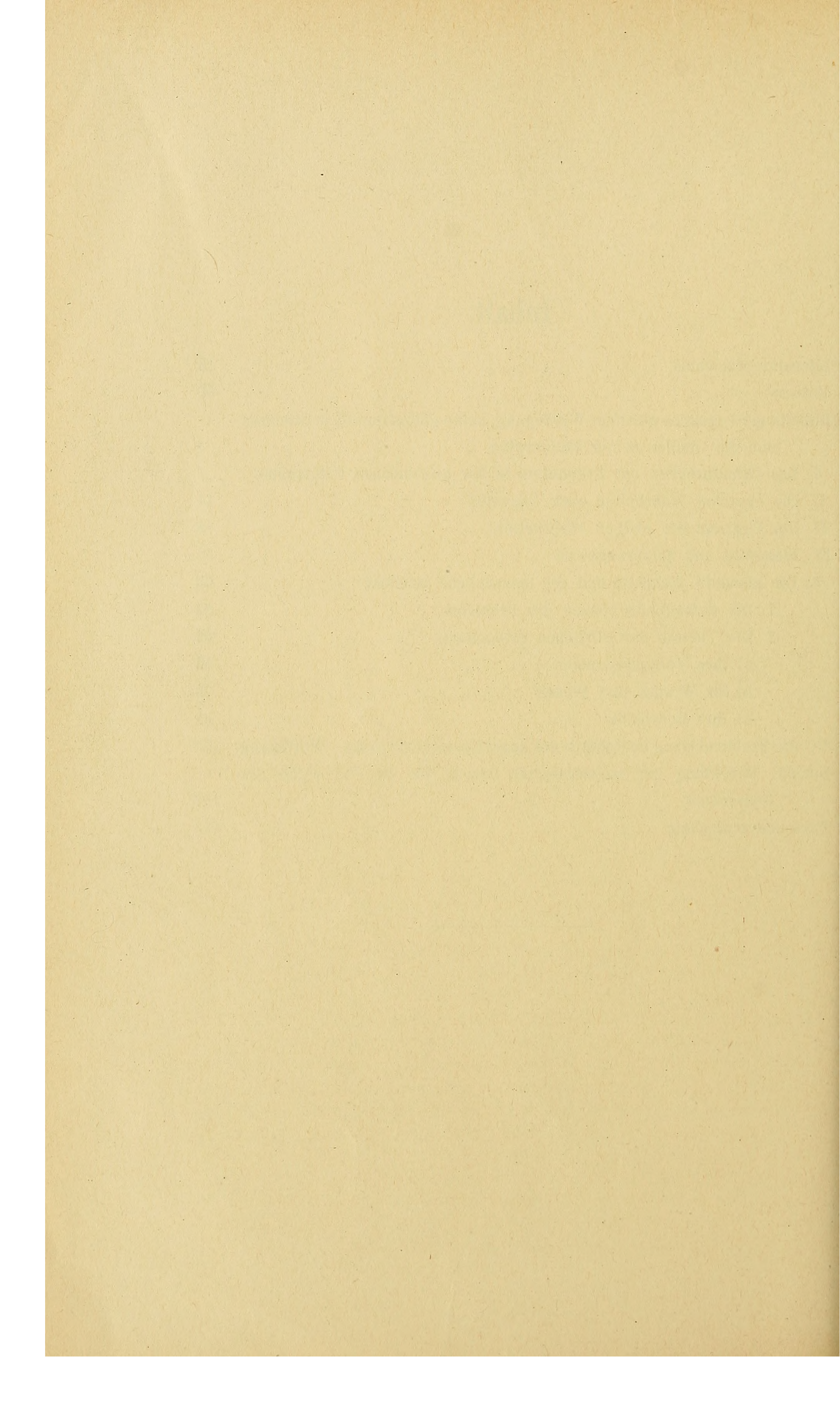
b) Ihr Werden und Wesen 70

c) Ihre Geschichte 92

VI. Die Problemlösung im Rahmen des augustinischen Systems. Würdigung 103

Schluß: Bedeutung der augustinischen Lösung für die Philosophie der Gegenwart 112

Personenverzeichnis 117



Literaturverzeichnis.

BAEUMKER CL., Witelo (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Baeumker, III, 2), Münster 1908.

— —, Die patristische Philosophie (Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg, I, V [2]), Berlin und Leipzig 1913, 264—300.

— —, Die christliche Philosophie des Mittelalters, ebd. 338—431.

— —, Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister" (Liber XXIV philosophorum), in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg 1913, 18—40.

BARDENHEWER O., Patrologie [3], Freiburg 1910.

BAUMGARTNER M., Augustinus, in: Große Denker, hrsg. von E. von Aster, I, Leipzig 1911.

— —, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beiträge II, 1), Münster 1893.

— —, Die thomistische Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstage Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg 1913, 1—16.

— —, Friedr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II [10] (neu hrsg.), Berlin 1915.

BECKER H., Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908.

CASSIRER E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I—II [2], Berlin 1911.

DREWS A., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907.

ENDERT C. VAN, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg 1869.

ENDRES J. A., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Sammlung Kösel 22), Kempten 1908.

— —, Thomas von Aquin (Weltgeschichte in Charakterbildern), Mainz 1910.

EUCKEN R., Die Lebensanschauungen der großen Denker [10], Leipzig 1912.

GRABMANN M., Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 14), Wien 1906.

GRANDGEORGE L., Saint Augustin et le néoplatonisme, Paris 1896.

HARNACK A., Lehrbuch der Dogmengeschichte II [4], Tübingen 1910.

HARTMANN E. VON, Geschichte der Metaphysik I—II, Leipzig 1899—1900.

Hertling G. von, Augustin. Der Untergang der antiken Kultur (Weltgesch. in Charakterbildern), Mainz 1911.

— —, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrh. (Akademierede), München 1910. Wieder abgedruckt in: G. Freiherr v. Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie, hrsg. von J. A. Endres, Kempten und München 1914, 152—180.

— —, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, in: Sitzungsberichte der philos.-philol. u. der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss. 1904 (München 1905) 535—602. Wieder abgedruckt: Histor. Beitr. 97—151.

— —, Christentum und griechische Philosophie. Vortrag gehalten gelegentlich des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München 1900. Wieder abgedruckt: Histor. Beitr. 1—15.

Kiefer O., Plotins Enneaden, mit Auswahl übersetzt, Jena und Leipzig 1905.

Kratzer A., Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus (Inaug.-Dissertation), München 1913.

Leder H., Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin u. zu Descartes, Marburg 1901.

Martin J., Saint Augustin (Les grands philosophes), Paris 1901.

Mausbach J., Die Ethik des hl. Augustinus, I—II, Freiburg 1909.

Meyer H., Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, Bonn 1914.

Nourrisson J. F., La philosophie de Saint Augustin, Paris 1866.

Portalié E., St. Augustin, in: Vacant-Mangenot, Dictionnaire de theologie catholique I, Paris 1913, 2268—2472.

Scheel O., Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen 1901.

Schwane J., Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster 1869.

Storz J., Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg 1882.

Thimme W., Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“, 386—391 (Neue Studien zur Gesch. der Theologie u. der Kirche 3), Berlin 1908.

Troeltsch, E., Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „De Civitate Dei“. München u. Berlin 1915.

Weinand H., Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (Forsch. zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. X 2), Freiburg 1910.

Willmann O., Geschichte des Idealismus II², Braunschweig 1907.

Windelband W., Geschichte der Philosophie⁵, Tübingen 1910.

De Wulf M., Histoire de la philosophie médiévale⁴, Louvain 1912.

Zeller E., Die Philosophie der Griechen⁴ III b, Leipzig 1903.

Ziegler L., Der abendländische Rationalismus und der Eros, Jena u. Leipzig 1905.

Augustin wird nach der Ausgabe von Migne (Patr. lat. 32—47) zitiert. Nach den Büchern werden nicht die Kapitel, sondern die Nummern angegeben, ausgenommen die *Civitas Dei* und die *Retraktationen*, die nur Kapiteleinteilung haben.

Vorwort.

Wer immer sich um die Lösung der ewigen Probleme der Philosophie bemüht, tut gut daran, sich die Antworten, welche die großen Philosophen auf jene Fragen gegeben haben, zu vergegenwärtigen und sich in sie zu vertiefen. Der Gewinn, der dem nach Lösungen ringenden Denken daraus erwächst, bemißt sich naturgemäß nach der Größe und Geistestiefe des Philosophen, den es befragt.

Im Lichte dieser Erwägung muß es als eine dankbare Aufgabe erscheinen, zu untersuchen, wie Augustin, der zu den Großen im Reiche des Geistes zählt und von den auf dem Boden des Christentums erstandenen Philosophen wohl der größte ist, ein Hauptproblem der Philosophie, das Erkenntnisproblem, zu lösen versucht hat.

Der Gegenstand unserer Untersuchung ist aber auch von besonderem historischen Interesse. Die erkenntnistheoretischen Anschauungen des großen Kirchenvaters haben eine reiche Geschichte. Sie beherrschten das gesamte Denken des Mittelalters bis hinauf zur Hochscholastik, sie lebten auch nach dem Aufkommen des Aristotelismus weiter fort, teils in, teils neben dem Hauptstrom der philosophischen Bewegung.

Da mag es wundernehmen, daß wir in der Gegenwart noch kein klares Bild von Augustins Erkenntnistheorie besitzen. Der Kundige weiß jedoch, daß daran neben der Eigenart seiner Theorie vor allem die historische Stellung ihres Urhebers schuld ist. Anstatt sich in die Sonderart seiner Lehre zu vertiefen und sie aus ihrem Wurzelboden heraus begreifen zu lernen, waren die Späteren vielfach bemüht, die Ansicht des großen Kirchenvaters in ihrem Sinne auszulegen und die gefeierte Autorität zum Dolmetsch der eigenen Meinung zu machen. So verschob sich das Bild von seinen Anschauungen entsprechend der jeweiligen Lage des Denkens.

Es ist ein Verdienst der neueren Forschungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie, mit einseitigen und unhistorischen Auslegungen aufgeräumt und auf ein richtiges Verständnis der augustinischen Anschauungen hingearbeitet zu

haben. Unter Orientierung an den dort gegebenen Richtlinien soll hier zu zeigen versucht werden, wie Augustin das Kernproblem der Erkenntnistheorie, die Begründung der Erkenntnis, gelöst hat. Es ist dem Verfasser vor allem um eine klare Herausarbeitung der großen Gedankengänge des Philosophen, um die Aufdeckung des inneren systematischen Aufbaus seiner Theorie zu tun. Zu dem Zwecke sucht er sie aus dem geistigen Typ ihres Urhebers und ihrer historischen Bedingtheit heraus zu begreifen. Die vielberufene Dunkelheit der augustinischen Erkenntnistheorie trachtet er vor allem durch Beleuchtung vom Ganzen des Systems aus und durch Einrücken derselben in die großen Zusammenhänge des Geisteslebens aufzuhellen. Das Problem, dessen Lösung wir bei Augustin untersuchen, kehrt ja „in der Geschichte der Philosophie immer wieder. Kants epochemachende Frage, wie sind synthetische Urteile a priori möglich, ist nur eine neue Fassung desselben" (v. Hertling, *Augustin* 43). Wegen dieser hohen sachlichen Bedeutung des Problems soll in unserer Arbeit auch ein systematisches, auf das Problem selbst gehendes Interesse zur Geltung kommen und soll dieselbe für die Gegenwartsaufgaben der Philosophie fruchtbar gemacht werden.

Die Hauptschwierigkeit unserer Aufgabe liegt in dem Umstande, daß Augustin seine erkenntnistheoretischen Anschauungen „weder systematisch entwickelt, noch auch die erkenntnistheoretischen Probleme rein für sich ins Auge faßt, sondern fast immer die Erörterung derselben mit theologisch-ausdeutenden oder mystisch-erbaulichen Nebengedanken verknüpft" (v. Hertling, *Augustinuszitate. Sitzungsber. d. K. Bayer. Akad. d. Wissensch., philos.-philol. u. histor. Kl. 1904,* 563). Wenn wir trotzdem eine Lösung unserer Aufgabe versuchen, so geschieht es in dem Gedanken, der auch Augustin zur Inangriffnahme schwieriger philosophischer Probleme bestimmte: Maximae res, cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere (C. Acad. I n. 6).

Dankbaren Herzens gedenkt hier der Verfasser der mannigfachen Hilfeleistung seines hochverehrten Lehrers, des Hochw. Herrn Prälaten und Professors Dr. J. Mausbach.

Auch Herrn Professor Dr. J. Geyser und Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Cl. Baeumker danke ich für Anregung und freundlichen Rat von Herzen.

Duisburg, Epiphanie 1916. J. Hessen.

Einleitung.

Wenn das philosophische System das abstrakte Ergebnis eines Lebensprozesses in den geistigen Tiefen des Denkers, in welchem ein typisches Verhalten zur Wirklichkeit durchbricht, darstellt, so ist dieser innere Werdeprozeß der naturgemäße Weg, der in die innersten Motive des Denkgebildes führt. Das gilt in besonderem Maße von Augustins Philosophie, weil „die Gedankenentwicklung hier in hervorragender Weise Ausdruck der Persönlichkeit, ja unmittelbares persönliches Leben“ [1] ist. Wie bei allen großen Denkern, so wird aber auch bei ihm der Quell eigenen Geisteslebens durch mannigfache Zuflüsse aus der philosophischen Tradition bereichert und verstärkt, so daß er zu einem vollen Strome anwächst. Einen Einblick in dieses Werden des Philosophen und seiner Philosophie soll die Einleitung uns gewähren.

Die „philosophische Weihe“ empfing Augustin mit neunzehn Jahren durch die Lektüre von Ciceros „Hortensius“. „Es war die Geburtsstunde des Philosophen Augustinus“ [2]. Ein stürmischer Wahrheitsdrang ergriff seine Seele. „Mit unglaublicher Glut des Herzens begehrte ich nach unsterblicher Weisheit“ [3]. Diese glaubte er bei den Manichäern zu finden, den magni pollicitatores rationis atque veritatis [4], die „keinen drängten zu glauben, ohne zuvor die Wahrheit erörtert und klargestellt zu haben“ [5]. Von ihnen erhoffte er eine Antwort auf die Pilatusfrage, die

---

[1] R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker*[10] 212.

[2] M. Baumgartner, *Augustinus* (*Große Denker* I 255).

[3] *Conf.* III n. 7.

[4] *De mor. Eccl. cath.* II (*De mor. Manich.*) n. 55.

[5] v. Hertling, *Augustin* 15.

ihm auf der Seele brannte, und eine Lösung des Problems der Probleme, der Frage nach dem Ursprung des Übels. Neun Jahre huldigte er den Nichtigkeiten dieser Religion der Aufklärung. Aus seinem „dogmatischen Schlummer“ weckte ihn das Studium der damaligen Naturwissenschaft. Vor den Ergebnissen griechischen Scharfsinns vermochten die Faseleien der Manichäer nicht standzuhalten. Das gänzliche Fiasko ihrer Hauptleuchte in philosophischen Dingen versetzte vollends seinem Glauben den Todesstoß. Sein Dogmatismus schlug jetzt in Skeptizismus um: Augustin wurde ein Anhänger der neueren Akademie. „Allein seine durch und durch intellektuelle Natur konnte dieser skeptischen Lähmung nicht lange unterliegen“ [1]. Religiöse und philosophische Motive drängten ihn weiter. Die von der Mutter ihm in die Seele gesenkten christlichen Ideenkeime begannen sich unter dem milden Sonnenschein, der von der Predigt des Ambrosius ausging, im Herzen des ehemaligen Katechumenen zu entfalten. Von geradezu entscheidender Bedeutung wurde dann sein Bekanntwerden mit den Schriften der Platoniker. Sie lehrten ihn einen geistigen Gott, eine höhere geistige Erkenntnisweise und das Böse als Privation begreifen. Aber sie verleiteten ihn mehr zu „stolzer Torheit“ als zu „liebender Demut“ [2]. Seine intellektuelle und moralische Verfassung ließ ihn noch kein inneres Verhältnis zum Christentum gewinnen. Erst das Studium der Briefe Pauli eröffnete seinen Sinn für das Lebensprinzip des Christentums, die Idee der Offenbarung und Gnade, und weckte eine christliche Seelenstimmung. Der Zug der Gnade wurde noch mächtig verstärkt durch das große Vorbild des greisen Konvertiten Viktorinus sowie durch Beispiele heroischer Weltverneinung, die Augustins zerrissene Seele bis in ihre Tiefen aufwühlten. Der Höhepunkt war jetzt erreicht; der psychische Bedingungskomplex für die entscheidende Wendung war gegeben. Die Auslösung der Wirkung führte die Kinderstimme im Garten zu Mailand herbei (386). Kaum hatte er auf das „Tolle, lege“ hin die Stelle im Römerbrief (13, 13 f.) gelesen, da flutete es wie Licht in seine Seele

---

[1] J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* I 5.
[2] v. Hertling, *Augustin* 32.

hinein. „Sofort mit dem Schlusse dieser Stelle ergoß sich ein Licht der Sicherheit in mein Herz, und alle Finsternisse des Zweifels schwanden“ [1]. Damit war die innere Umwandlung vollzogen: Augustin war ein anderer, ein Christ geworden, wenigstens der Gesinnung und dem Willen nach. War ihm so der Sinn des Lebens aufgegangen, so zog er sich jetzt in die Einsamkeit zurück, um sich dem Ideal, das so machtvoll in sein Dasein hineingeleuchtet hatte, auf rationalem Wege zu nähern. Hier, auf dem Landgute Kassiziakum, reiften die ersten literarischen Früchte seines Philosophierens, die aus den philosophischen Unterhaltungen mit seinen Freunden herauswuchsen. Im Vordergrunde der Erörterungen steht das Erkenntnisproblem. In seiner Erstlingsschrift *Contra Academicos* sucht Augustin gegenüber dem Skeptizismus der neueren Akademie die Möglichkeit sicherer Wahrheitserkenntnis darzutun. Dasselbe Ziel verfolgt er, von einem praktischen Postulate ausgehend, in der Schrift *De beata vita*. Während *De ordine* dem Problem des Bösen gilt, ist das Thema der *Soliloquia* wiederum die Erforschung der Wahrheit [2]. — Nach Mailand zurückgekehrt, setzte Augustin die Soliloquien fort durch die Schrift *De immortalitate animae*, die aber unvollendet blieb. Von der hier geplanten enzyklopädischen Bearbeitung aller Disziplinen sind die sechs Bücher *De musica* die einzige zu Ende geführte Schrift philosophischen Gehaltes. In die Zeit des römischen Aufenthaltes (387/8) fällt die Abfassung des Dialogs

---

[1] *Conf.* VIII n. 29.

[2] Die neuere Auffassung, wonach Augustin zu Kassiziakum Neuplatoniker war und von einer Bekehrung zum Christentum keine Rede sein kann, ist doch von einer allzustark modernisierenden Tendenz getragen. Sie beruht im tiefsten Grunde auf einer naturalistisch-evolutionistischen Anschauung, die dem Geheimnis der großen Persönlichkeiten nicht gerecht wird. Der Gedanke, daß es im Geistesleben der schöpferischen Persönlichkeiten irrationale Faktoren gibt, sich ungeahnte Tiefen erschließen und Neubrüche sich vollziehen, die sich der wissenschaftlichen Analyse entziehen, muß den Philosophen davon abhalten, jene geistigen Tiefen mit den Maßstäben der Wissenschaft, die doch vom Gewöhnlichen und Durchschnittlichen hergenommen sind — „Analogie“ und „Korrelation“ —, ausmessen zu wollen. Mußte doch selbst ein Vertreter jener Auffassung zugestehen, daß die Wissenschaft niemals bei den großen Persönlichkeiten in das letzte Geheimnis des Geisteslebens einzudringen vermag. (H. Becker, *Augustin* 31 f.)

De quantitate animae, der die Immaterialität der Seele dartut. Gleichzeitig begann Augustin mit der Abfassung der Schrift *De libero arbitrio*, die aber erst in Afrika zum Abschluß kam. Hier entstand auch der Dialog *De magistro*, in welchem das Bibelwort: Unus est magister vester, Christus (Mt 23, 10) eine reiche philosophische Ausdeutung erfährt. Probleme der Philosophie werden auch vielfach erörtert im *Briefwechsel mit Nebridius* und den *83 Quaestiones*, deren erster Teil auch aus dieser Zeit datiert.

Die Schrift De magistro bildet den Abschluß der philosophischen Schriften des Kirchenvaters[1]. Wie bereits De vera religione zeigt, tritt von nun an der Philosoph immer mehr hinter dem Theologen zurück. „Sein spekulatives Interesse war nicht erloschen, aber er betätigte dasselbe nur mehr im Zusammenhang mit Fragen der christlichen Theologie“[2]. Eine weitere Entwicklung weist seine Philosophie nur in einigen Punkten auf, u. a. auch in der Erkenntnislehre. Für ihre Darstellung kommen aus dieser Periode außer den *Retractationes*, in denen Augustin früher geäußerte Ansichten rektifiziert, vor allem die Hauptschriften des Kirchenvaters in Betracht, soweit sie philosophischen Gehaltes sind. Es sind das die Werke *De Trinitate* und *De civitate Dei*. Die formelle und inhaltliche Eigenart der augustinischen Erkenntnislehre verbietet uns jedoch eine Beschränkung auf die Hauptschriften. Wir müssen vielmehr, um der oben hervorgehobenen Schwierigkeit unserer Aufgabe Herr zu werden, auch die andern Werke des Kirchenvaters befragen, damit wir aus der Art und Weise, wie sich das Licht des mehr intuitiv erfaßten erkenntnistheoretischen Grundgedankens jeweils in der Seele des Denkers bricht, ein möglichst genaues und klares Bild von seiner Ansicht gewinnen.

Von den Quellen der Philosophie Augustins kam bereits Ciceros „Hortensius“ zur Sprache. Die Bedeutung Ciceros für die philosophische Entwicklung Augustins erschöpft sich aber nicht in den Anregungen, die er durch jenes Buch dem jungen Geiste gab, er war vielmehr geradezu der Kanal,

[1] Vgl. O. Bardenhewer, *Patrologie*³ 416.
[2] v. Hertling, *Augustin* 38.

durch den sich der Gedankenstrom der griechischen Weisheit in die damalige Geisteskultur ergoß. Was Augustin von den nachklassischen Philosophemen weiß, geht der Hauptsache nach auf Angaben bei Cicero zurück. Von den Schriften des Aristoteles hat Augustin in jungen Jahren die „Kategorien“ gelesen, jedoch ohne besonderen Nutzen daraus gezogen zu haben. Der Einfluß des Aristoteles auf die Gedankenbildung Augustins ist demnach sehr gering gewesen[1]. Die ganze Geistesart, der geistige Typus der beiden Denker ist ja auch, wie Siebeck schön dargetan hat[2], so grundverschieden, daß ein inneres Verhältnis und eine tiefergehende Einwirkung nicht wohl denkbar ist. Um so stärker ist der Einfluß, den Augustin dem Platonismus auf sein Denken gestattet hat. „Nulle autre philosophie n'a imprimé une direction sérieuse sur l'esprit d'Augustin,“ sagt Portalié mit Recht[3]. In seiner ursprünglichen Gestalt wurde ihm der Platonismus durch Cicero und durch Apulejus von Madaura, den Vertreter eines religiös gefärbten und an Plato orientierten Eklektizismus, vermittelt[4]. Von Platos eigenen Werken scheint Augustin nur wenige gekannt zu haben. Menon und Timaeus hat er wahrscheinlich gelesen, vielleicht auch den Phaedon. Mehr aber sicher nicht[5]. Weit mächtiger wirkte der Platonismus in der Gestalt, die ihm der große Reformator desselben, Plotin, gegeben hatte, auf die Gestaltung der augustinischen Gedanken ein. Die von Marius Viktorinus ins Lateinische übertragenen Schriften der Neuplatoniker Plotin und Porphyrius übten nicht bloß einen entscheidenden Einfluß auf den Gang seiner geistigen Entwicklung aus; sie wurden für Augustin zu einer Quelle, die sein Denken dauernd befruchtet und mit reichem Inhalte erfüllt hat. Hierbei traten aber die spezifisch

---

[1] Vgl. L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le neo-platonisme* 31. Vgl. auch Augustins Urteil *De civ. D.* VIII c. 12.

[2] H. Siebeck, *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik*, in: *Zeitschr. für Philosophie u. phil. Kritik* (Neue Folge) 92 (1888) 188—91.

[3] E. Portalié, *St. Augustin*, in: *Dictionnaire de théologie cath.* I 2325.

[4] v. Hertling, *Augustin* 40 u. 39.

[5] Manche bestreiten übe haupt eine Benutzung der platonischen Dialoge und lassen Augustin die Kenntnis derselben aus neuplatonischen Quellen zugeflossen sein; so De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[4] 92.

neuplatonischen Elemente weniger hervor: „l'empreinte laissée dans l'âme d'Augustin vient plutôt du fond platonicien que des idées spécialement néoplatoniciennes“ [1]. — Der mächtige Einfluß des Neuplatonismus bedeutet für Augustin nicht das Opfer der geistigen Selbständigkeit. Das fremde Material wird von ihm gestaltet und geformt; er drückt ihm die geistige Physiognomie seiner eigenen Persönlichkeit auf. Die philosophische Bewegung einer großen Vergangenheit lebt in ihm nicht bloß auf, sie wird, wie bei allen großen Denkern, so auch hier gefördert und weitergeführt. Das gilt besonders von Augustins Erkenntnistheorie. Zum tieferen Verständnis derselben soll deshalb im Folgenden zunächst kurz die philosophiegeschichtliche Entwicklungslinie aufgezeigt werden, in der die augustinische Lösung des Kernproblems der Erkenntnis liegt.

---

[1] Portalié, *ebd.* 232ɔ.

I. Das Grundproblem der Erkenntnis in der griechischen Philosophie.

Das Sphinxrätsel aller Philosophie ist die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, Subjekt und Objekt. Wenn wir die metaphysischen Systeme, die der gewaltige Denkprozeß der Menschheit erzeugt hat, auf ihre tiefste Wurzel zurückführen, so erscheinen sie fast als typische Ausgestaltungen jenes Grundverhältnisses. Und wenn das *θαυμάζειν*, das ja nach Plato den Anfang des Philosophierens bedeutet, die Seele des Menschen ergreift, so ist es jenes Grundproblem, das empfunden oder doch dunkel geahnt wird; denn das psychische Phänomen des „Staunens“ hat seinen Grund darin, daß der Mensch in der Welt, die ihm früher selbstverständlich vorkam, einen Widerspruch fühlt, daß er zu unterscheiden beginnt zwischen Ich und Wirklichkeit, Denken und Sein.

Das genannte Problem ist wesentlich ein erkenntnistheoretisches Problem. Erkennen heißt ja Denken und Sein in die richtige Beziehung setzen. Hierbei obwaltet aber eine fundamentale Schwierigkeit: Der fließenden Wirklichkeit der Erscheinungswelt steht das Erkennen mit seinem Anspruch auf ewige Geltung als etwas Heterogenes gegenüber. Aus dieser Dissonanz zwischen Wahrheit und Dasein erwächst das Grundproblem der Erkenntnis: Wie können wir über die Dinge, die sich doch immerfort in zeitlichem Wechsel und Wandel befinden, Urteile von Ewigkeitswert, d. h. solche, die allgemein und immer gelten, fällen? Es ist die Frage, worauf die Wahrheit unserer Erkenntnis beruht, woher die Erkenntnisprinzipien, das apriorische Element, das unseren Urteilen jenen Ewig-

keitswert, d. h. Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, verleiht, stammt.

Die erste systematische Lösung dieses Problems hat Plato versucht [1]. Der Struktur des griechischen Denkens entsprechend, wie sie deutlich in der eleatischen Philosophie zum Ausdruck kommt, zieht er eine scharfe Linie zwischen den Denkinhalten und der empirischen Wirklichkeit. Das Wissen mit den Eigenschaften der strengen Allgemeingiltigkeit und Denknotwendigkeit einerseits und die in stetem Fluß befindliche Wirklichkeit anderseits scheinen ihm unvereinbar zu sein, und er vermochte nicht den Dualismus in eine Synthese zusammenzuzwingen. So blieb ihm denn nichts anderes übrig, als ein Glied zu streichen bzw. durch ein anderes zu ersetzen. Das führte ihn zur großen Konzeption der Ideenwelt. Aus dem ersten Gliede der Antinomie heraus geboren, weil durch Hypostasierung der Denkgebilde entstanden, war die Ideenwelt dennoch geeigenschaftet, das andere Glied, die Wirklichkeit, zu ersetzen, weil gerade sie dem Philosophen als die wahre Wirklichkeit, als das *ὄντως ὄν* erschien. Damit war eine sichere Bürgschaft für die Wahrheit unserer Erkenntnis gewonnen: das Denken empfängt seine Inhalte vom Sein. Mit dieser Zurückführung des apriorischen Elementes in der Erkenntnis auf die Ideenwelt war aber das Problem der genetischen Begründung der Erkenntnis noch nicht gelöst; es mußte der Weg aufgezeigt werden, auf dem das Apriori in die menschliche Erkenntnis hineingelangt. Plato hat dieses Problem, das Ziegler treffend als das Problem des Rationalismus [2] bezeichnet, bekanntlich durch die Idee der *ἀνάμνησις* gelöst: in ihrem vorweltlichen Dasein hat die Seele die Ideen geschaut und erinnert sich hienieden, durch die Wahrnehmung angeregt, derselben, so daß alles be-

---

[1] Wir schließen uns hier zum Zwecke der Systematik der geläufigen Darstellung der platonischen Philosophie an. Auf den bedeutsamen Unterschied zwischen diesem Buch-Platonismus und dem zu Augustins Zeit lebendigen Platonismus, der eine große, bereits vor Plotin einsetzende und auch zu Augustins Zeiten noch herrschende, philosophische Strömung bildete, weist besonders Cl. Baeumker in seiner Skizze der *Patristischen Philosophie* (*Kultur der Gegenwart* I, V²), 278 hin.

[2] L. Ziegler, *Der abendländische Rationalismus und der Eros* 1 ff.

griffliche Wissen Erinnerung ist. Das treibende Motiv in dieser Lehre ist der platonische Eros, der Drang des Sinnlichen nach dem Übersinnlichen, der Idee. In dieser mythischen Auffassung liegt aber zugleich der Verzicht auf eine wissenschaftliche Lösung des Problems.

Eine solche zu geben, fiel Platos Schüler, Aristoteles, als Aufgabe zu. In ihm tritt uns nämlich eine andere Art des Denkens entgegen. An die Stelle des weltüberfliegenden Idealismus ist hier der nüchterne Sinn und die eindringende Analyse eines scharfsinnigen Denkers getreten, der sich in der Erfahrung eine sichere Basis schafft, um von dort aufzusteigen zum Reich des Transzendenten. Gemäß diesem Grundverhalten zur Wirklichkeit tut er den für die Weiterentwicklung der Philosophie entscheidenden Schritt: er verlegt die platonischen Ideen in die Dinge selbst. Ziel des Erkennens ist jetzt nicht mehr eine übersinnliche Welt, sondern es sind die Wesenheiten der wirklichen Dinge. Das rationale Element ist damit auf die Gegenstände selbst zurückgeführt. Aber wie gelangt unser Geist in den Besitz desselben? Für Aristoteles war dies Problem leichter zu lösen, weil er die beiden, bei Plato sich fremd gegenüberstehenden Welten, durch die Erfahrung überbrückt hatte. Er hat es gelöst durch die Annahme einer geistigen Energie, des *νοῦς ποιητικός*, der die intelligiblen Wesenheiten aus den Dingen heraushebt und so das Erkenntnisvermögen aktualisiert. Damit ist die Sinneserfahrung, die bei Plato nur die Bedeutung einer Vorstufe besaß, zur Grundlage der geistigen Erkenntnis gemacht worden.

Die aristotelische Lösung des Grundproblems der Erkenntnis bedeutet den Höhepunkt der Entwicklung desselben in der griechischen Philosophie. Die nachklassische Periode der vorchristlichen Philosophie kennzeichnet eine Herabsetzung der inneren schöpferischen Kraft des Denkens gegenüber der Wirklichkeit. Eine tiefere Lösung des Problems wird nicht versucht, vielmehr wird das Apriori gestrichen und der Sensualismus zum erkenntnistheoretischen Prinzip erhoben. So gilt dem Stoizismus die Seele als Papier, das von den Sinnen beschrieben wird, und als Kriterium der Wahrheit gilt ihm die

subjektive Nötigung. Die Entwertung des Denkens erreicht ihren Höhepunkt in der Skepsis, die das letzte Band zwischen Denken und Wirklichkeit zerschneidet, indem sie die beiden Thesen aufstellt, die, wie Augustin richtig erkennt, den Inhalt ihrer philosophischen Lehre ausmachen: Nihil percipi posse, Nulli rei debere assentiri[1].

Der Skeptizismus mit seiner völligen Preisgabe der idealen Prinzipien konnte unmöglich das letzte Wort des hellenischen Geistes sein. Der so lange unterdrückte metaphysische Drang, der ja nach Kant unausrottbar im Menschen ist, mußte sich um so mächtiger regen. Im Neuplatonismus entfaltet das antike Denken seine Schwingen zu einer letzten kühnen Lösung des Grundproblems der menschlichen Erkenntnis. Plotin, der große Erneuerer des Platonismus, lenkt wieder in die Bahnen des Meisters ein. Auch sein Blick erhebt sich über die bunte Sinnenwelt zum Reich der ewigen Ideen. Aber sein religiös-mystischer Einheitsdrang heißt ihn den starren Dualismus Platos überwinden. Die Welt für sich bestehender Wesenheiten wird zur lebensvollen Selbstentfaltung des kosmischen Nus umgestaltet, und dieser wird durch die Weltseele mit den einzelnen *νόες* metaphysisch verbunden, so daß göttliches und menschliches Denken sozusagen ineinander fließen[2]. Auf der Folie dieses dynamischen Monismus war die Lösung des Problems Platos nicht mehr schwer. Eine Präexistenz der Seele brauchte nicht mehr postuliert zu werden, weil der Menschengeist mit dem *κόσμος νοητός* in einem ontologischen Zusammenhange steht. Es bedurfte nur einer intellektuellen Anschauung, um die Vernunft mit den Inhalten desselben zu befruchten und die Wahrheitserkenntnis zu realisieren. Das apriorische Erkenntniselement fließt also nach dieser Lösung unserm Intellekte aus dem *κόσμος νοητός*, der Selbstentfaltung des Nus, zu.

Das sind die wichtigsten Antworten, die das philosophische Denken vor Augustin auf die Frage nach den Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis gegeben hat In ihnen erweist sich ein zweifacher Denktypus wirksam, je nachdem nämlich

---

[1] Vgl. H. Leder, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie* 5.

[2] Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*^{4} III, b 665 f.

die obersten Prinzipien in der empirischen Wirklichkeit oder in einer transzendenten Welt gründend, gedacht werden. Jenes ist die aristotelische, dies die platonische Lösung des Erkenntnisproblems. Auf wessen Seite Augustin, „der Schüler der Hellenen“ [1], steht, wird uns schon bald klar werden.

II. Die obersten Wahrheiten nach Augustin.

Wie in der Seinsordung unser Denker schließlich zu einem Absoluten gelangt, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat, so gibt es auch in der Ordnung des Erkennens absolute, in sich ruhende Ausgangspunkte für die Denkbewegung. Die Noetik unterscheidet zwei Gruppen solcher Prinzipien, die keiner Begründung fähig und bedürftig sind, vielmehr den Grund ihrer Gewißheit in sich selbst tragen, d. h. evident sind. Die erste Gruppe bilden unsere Erfahrungserlebnisse, die wir als gegeben anerkennen müssen, deren Vorhandensein wir nicht leugnen können. Auf diese evidenten Tatsachen unseres Bewußtseins stößt Augustin in seiner Auseinandersetzung mit der Skepsis. Es ist ja bekannt, daß der Kirchenvater, das „Cogito, ergo sum“ des Begründers der neuzeitlichen Philosophie vorbereitend, in der absoluten Gewißheit der Bewußtseinstatsachen ein Fundament entdeckt hat, das der Skeptizismus nicht erschüttern konnte. Es sei hier nur jene Stelle hervorgehoben, die in ihrer scharfen Pointierung so recht zeigt, wie vernichtend Augustin seinen Schwertstreich gegen die akademische Skepsis zu führen wußte: „Wenn du nicht einsiehst, was ich sage, und zweifelst, ob es wahr sei, so sieh doch zu, ob du nicht an deinem Zweifeln zweifelst; und wenn dir dein Zweifeln gewiß ist, so forsche nach dem Grunde, weshalb es dir gewiß ist. Wer sich nämlich als Zweifelnden erkennt, erkennt eine Wahrheit und zwar mit Sicherheit. Jeder also, der an der Wahrheit zweifelt, trägt in sich eine Wahrheit, an der er nicht zweifelt“ [2].

---

[1] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II⁴ 106.

[2] *De v. rel.* n. 73. Dieser Hinweis soll hier genügen. Wir werden in anderm Zusammenhange darauf zurückkommen.

So hohen Wert nun Augustin dem aus der Selbstgewißheit des Bewußtseins geschöpften Argumente auch beimessen mochte [1], es konnte ihm nicht verborgen bleiben, daß jene Tatsachenwahrheiten sein Denken auf dem gewonnenen archimedischen Punkte gebannt hielten und es nicht zur Erkenntnis der Wirklichkeit im weitesten Sinne, führen konnten. Hierzu bedurfte es vielmehr evidenter Wahrheiten von strenger Denknotwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, die jedoch zugleich eine Beziehung zum wirklichen Sein haben. Erst die Sicherstellung dieser zweiten Gruppe von Erkenntnisprinzipien konnte die endgiltige Überwindung der Skepsis herbeiführen. Liegt hier doch der springende Punkt der Erkenntnisbegründung.

Diesen idealen Grundsätzen hat unser Philosoph denn auch eingehendes Interesse geschenkt. Die erste dieser evidenten Wahrheiten ist ihm die Disjunktion. Mit der zenonischen Definition: Tale . . . comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia [2], mag es sich verhalten, wie es will: Utar complexione securissima . . . Scimus enim aut veram esse, aut falsam: non igitur nihil scimus [3]. Die Disjunktion, die doch rein formaler Natur ist, liefert uns also eine Wahrheitserkenntnis, bei der jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Augustin wird nicht müde, die evidente Wahrheit der Disjunktion zu betonen. „Daß es entweder eine oder mehrere Welten gibt, und wenn letzteres, entweder endlich oder unendlich viele, des bin ich gewiß“ [4]. An diesen und ähnlichen Wahrheiten muß daher die radikalste Skepsis scheitern. Vera enim ista sunt disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere [5]. Letzteres wäre der Fall, wenn jene Wahrheiten von der Sinneserkenntnis und den Zuständlichkeiten des erkennenden Subjekts abhängig wären. Sie sind aber in Wirklichkeit gänzlich darüber erhaben, in der Sphäre reiner Gegenständlichkeit [6]. Daß jene Sätze und ähnliche, wie z. B.:

---

[1] In der Erstlingsschrift fehlt dieses Argument gänzlich, das in den späteren Schriften immer mehr ausgebaut und verfestigt erscheint. Vgl. *Sol.* II n. 1, *De l. arb.* II n. 7, *De civ. D.* XI c. 26, *D. Trin.* XV n. 21.

[2] *C. Ac.* III n. 18. [3] *Ebd.* n. 21. [4] *Ebd.* n. 23. [5] *Ebd.* n. 23.

[6] *Ebd.* n. 25 f.

„Wenn es vier Elemente gibt, gibt es keine fünf", „Der Mensch kann nicht zugleich glücklich und unglücklich sein", wahr sind, das habe ihn, sagt Augustin weiter, die Dialektik gelehrt [1]. Sie gilt ihm daher als ipsa scientia veritatis [2]. Weil sie es mit den Grundlagen aller andern Disziplinen zu tun hat und von ihren Prinzipien die Wahrheit aller Wissenschaften abhängt, bezeichnet er sie als disciplina disciplinarum [3], als eine Wissenschaft, durch die alle Disziplinen wahre Wissenschaften sind [4].

Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, ist es in erster Linie das Widerspruchsgesetz, das Augustin hier der Skepsis als Grundpfeiler der Wahrheit und Gewißheit entgegenstellt. Da dasselbe die beiden andern logischen Gesetze: das Identitätsgesetz und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, zur Voraussetzung hat, sie also indirekt enthält, können wir sagen, daß Augustin hier die Grundsätze der Logik als unantastbare Erkenntnisfundamente verteidigt, mag er auch auf eine schulmäßige Formulierung derselben verzichten. Was den Wahrheitscharakter dieser ersten Prinzipien angeht, so beruht ihre absolute Wahrheit darauf, daß sie von aller Erfahrung unabhängig, den Grund ihrer Gewißheit in sich selbst tragen (. . . vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera) [5]. In der Sprache der heutigen Logik ausgedrückt, sind es apriorische und analytische Urteile, indem hier das Prädikat im Subjektsbegriff enthalten ist. Darin liegt ihre Notwendigkeit und Selbstgewißheit begründet.

Mit den logischen Gesetzen stehen auf gleicher Stufe die Grundsätze der Mathematik, speziell die arithmetischen Gesetzlichkeiten. Daß sechs und eine Welt sieben Welten ausmachen, daß dreimal drei neun sind, sind Wahrheiten, die kein Mensch bestreiten kann, sie sind notwendig, unbedingt wahr (necesse est . . . sit verum) [6]. Eingehend beschäftigt sich Augustin mit der Zahlenlehre im II. Buche der Schrift De ordine. Er zeigt die universelle Bedeutung der Zahl auf: sie herrscht auf dem Gebiete der Kunst, der Geometrie und der Astronomie [7]. Ja, die Vernunft weiß, daß sie alles, was sie vermag, durch

---

[1] *C. Ac.* III n. 29. [2] *Ebd.* [3] *D. ord.* II n. 38. [4] *Sol.* I n. 32.
[5] *C. Ac.* III n. 29. [6] *Ebd.* n. 25. [7] *D. ord.* II n. 43.

die Zahlen vermag[1]. Universae veritatis index futurus wird daher die Zahl genannt[2]. Die Wahrheiten auf diesem Gebiete, die Zahlenverhältnisse besitzen denselben absoluten Charakter wie die Sätze der reinen Logik. Unum ad duo, vel duo ad quatuor, verissima ratio est: nec magis heri fuit ista ratio vera quam hodie, nec magis cras aut post annum erit vera; nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse. Ista enim semper talis est[3]. Die Grundsätze der Zahlenlehre sind also schlechthin wahr, unveränderlich und ewig. Die Zahlenlehre rückt somit in die Nähe der Dialektik, sie bildet deren Gegenstück. „Wer sich mit den höchsten Problemen der Philosophie beschäftigen will, darf es nicht tun sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum. Wenn ihm das zu viel ist, möge er eins von beiden, entweder die Zahlenlehre oder die Dialektik, studieren"[4]. So weist Augustin „neben der Dialektik als zweites gleich sicheres Erkenntnisfundament die Zahl nach"[5]. — Innerhalb der Mathematik hebt Augustin ferner die Lehrsätze der Geometrie als oberste, unbezweifelbare Wahrheiten hervor. Er betont besonders ihren apriorischen Charakter. Sie liegen ihm jenseits des Gebietes, das den Sinnen zugänglich ist. Er habe sich zwar bei ihrem Erfassen der Sinne bedient als des Schiffes, das ihn bis zum Lande des reinen Gedankens getragen habe. Aber eher könnte man auf dem Lande zu Schiffe fahren, als die Geometrie mit den Sinnen erfassen[6]. Daher muß diese Disziplin auch als Wissenschaft bezeichnet werden[7]. Anderswo hebt Augustin die Ewigkeit der Wahrheiten der Geometrie besonders hervor[8].

Eine weitere Gruppe von ewigen Wahrheiten entdeckt Augustin auf dem Gebiete der sog. Normwissenschaften: der Ethik und Ästhetik. Es sind die obersten Normen, nach denen wir alles als gut oder böse, schön oder häßlich beurteilen.

---

[1] *D. ord.* II n. 43.

[2] *Ebd.* Vgl. *D. im. an.* n. 5. Quis . . . audeat dicere . . . artem quamlibet non ista ratione constare.

[3] *De ord.* II n. 50. [4] *Ebd.* n. 47.

[5] W. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung* 79. Thimme wurde hier mehrfach benutzt. [6] *Sol.* I n. 9. [7] *Ebd.* [8] *D. im. an.* n. 6.

„Indem ich suchte, wonach ich die Schönheit der Himmelskörper und der irdischen Körper zu schätzen wußte, und was mich instand setzte, richtige Urteile über das Veränderliche abzugeben und zu sagen: ‚Das muß so sein, jenes nicht‘, indem ich also fragte, woher ich zu solchen Urteilen käme, fand ich eine unveränderliche und wahre Ewigkeit der Wahrheit über meinem veränderlichen Geiste . . . Die Vernunft wandte sich ab vom Alltäglichen, entzog sich dem widersprechenden Getümmel sinnlicher Bilder, um zu finden, von welchem Lichte sie bestrahlt wird, wenn sie mit zweifelloser Sicherheit verkündet, daß das Unveränderliche dem Veränderlichen vorgezogen werden muß“ [1]. Was speziell die obersten Prinzipien der Ethik betrifft, so stellt Augustin dieselben in seinem später darzulegenden Gottesbeweis mit den Gesetzen der Zahlen auf eine Stufe: Wie die regulae numerorum wahr und unwandelbar sind, deren Begriff und Wahrheit allen Schauenden unveränderlich und gemeinsam gegenwärtig sind, ebenso wahr und unwandelbar sind die regulae sapientiae, die ethischen Normen, die gleichfalls Gemeingut aller Denkenden sind [2]. Die ästhetischen Gesetze sind nach Augustin sowohl mit den mathematischen als auch mit den ethischen verwandt. Sie haben nämlich einerseits in den Zahlenverhältnissen, die jedem Dinge eingeprägt sind, ihren Grund und erscheinen anderseits als praktische Normen, die ein Sollen ausdrücken. „Wohin du dich auch wenden magst, die Weisheit spricht durch gewisse Spuren, die sie ihren Werken aufgedrückt hat, zu dir und ruft dich, der du dich in äußere Dinge verlieren willst, eben durch die Gestalten der äußeren Dinge in dein Inneres zurück, damit du siehst, daß alles, was dich am Körper ergötzt und durch die körperlichen Sinne reizt, zahlenmäßig ist, und du dann fragst, woher dies ist, und in dich selbst zurückkehrst und einsiehst, daß du das, was du mit den körperlichen Sinnen wahrnimmst, nicht billigen oder mißbilligen könntest, wenn du nicht gewisse Gesetze der Schönheit (pulchritudinis leges) bei dir hättest, an denen du alles Schöne, das du äußerlich wahrnimmst, missest“ [3]. Auch die ästhetischen Gesetze sind also nicht a posteriori, aus

[1] *Conf.* VII n. 23. [2] *D. l. arb.* II n. 29. [3] *Ebd.* n. 41.

der Erfahrung gewonnen, sondern a priori, der menschliche Geist birgt sie in sich, schöpft sie aus sich. Ihren normativen Charakter hebt Augustin noch besonders hervor. „Es besteht der Unterschied, daß es zum Erkennen hinreicht, wenn wir sehen, daß etwas so ist oder nicht so, daß wir dagegen beim Beurteilen etwas hinzufügen, um die Möglichkeit des Andersseins auszudrücken, so wenn wir sagen: ‚So muß es sein,' oder ‚So hätte es sein müssen,' oder: ‚So wird es sein müssen,' wie die Künstler bei ihren Werken es tun" [1].

Wenn wir jetzt die verschiedenen Gruppen der obersten Wahrheiten überschauen, so müssen wir sagen: es sind die Wahrheiten der artes liberales, der geistig-idealen Wissenschaften, die Augustin als unerschütterliche Grundlagen der Erkenntnis betrachtet. Indem unser Philosoph jene Gebiete des Wissens durchwanderte und durchforschte, stieß er überall auf letzte Wahrheiten, die, keiner Begründung fähig und bedürftig, das jeweilige Wissensgebäude tragen. Eine Abstufung und Unterordnung der verschiedenen Wahrheitsgruppen untereinander hat Augustin nicht gegeben; sie sind ihm vielmehr einander koordiniert. So werden die logischen Gesetze mit den mathematischen, ethischen und ästhetischen auf eine Stufe gestellt, während letztere doch den ersteren untergeordnet, ja, im Grunde genommen, nur Spezialfälle der logischen Denkgesetze sind. Doch ist es Augustin auch keineswegs um eine differenzierte und schulmäßige Behandlung logischer Fragen zu tun. Es genügt seinem wahrheitsdurstigen Geiste in dem wogenden Meer skeptischer Zweifel einen festen Felsgrund entdeckt zu haben, der allen Stürmen trotzt. — Daß jene Wahrheiten in der Tat allem Zweifel entrückt sind, wird Augustin nicht müde zu betonen. Er nennt sie mit Vorliebe veritates oder rationes aeternae, Wahrheiten, die über der Zeit stehen und zeitlose, ewige Geltung haben. Sie gelten ihm als schlechthin wahr: illa, quae in disciplinis traduntur . . . quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit [2]. Das sind sie aber daher, weil sie keiner Bestätigung durch die Erfahrung bedürfen, also apriorischer Natur sind. Gerade diesen über die Erfahrung erhabenen

---

[1] *D. v. rel.* n. 58. [2] *Sol.* I n. 15.

Charakter der ewigen Wahrheiten hob Augustin, wie wir sahen, als bedeutsames Merkmal derselben auf Schritt und Tritt hervor. Als apriorische Urteile können jene Wahrheiten den Grund ihrer Gewißheit nur in sich selbst haben[1]. Daß dies aber der Fall ist, daß jene Sätze wirklich selbstgewiß sind, zeigt die innere Notwendigkeit und unmittelbare Evidenz, mit der sie das Denken eines jeden Menschen bestimmen, es geradezu zu ihrer Anerkennung zwingen. Augustin spricht denn auch wiederholt von einem Nicht-anders-können, einer Notwendigkeit, die vorliege[2]. So hat Augustin den Wahrheitscharakter der Grundsätze treffend beleuchtet und ihre formale Geltung sicherzustellen gewußt.

Es erhebt sich nun aber die weitere Frage, ob jene obersten Prinzipien auch objektive Geltung haben, ob sie vom wirklichen Sein gelten, und worauf diese gegenständliche Geltung beruht. Die bloß formale Wahrheit der Prinzipien reicht zur Begründung der Wahrheitserkenntnis keineswegs aus, es muß vielmehr zwecks Erkenntnis der Dinge gezeigt werden, wie jene Prinzipien zur Wirklichkeit in Beziehung stehen. Diese grundlegende, für die ganze Auffassung vom Erkennen geradezu entscheidende Frage galt es jetzt für Augustin zu beantworten, wollte er die Skepsis wirklich überwinden.

Wer mit modernen Gesichtspunkten an die augustinische Erkenntnistheorie herantritt, dem tut sich hier die Perspektive auf einen Lösungsversuch dieses Problems auf, der von Kant erstmalig unternommen, seine volle Ausgestaltung im Neukantianismus der Gegenwart gefunden hat. Nach dieser Auffassung sind die Vernunftgesetze nichts anderes als die methodischen Mittel zur Erzeugung des Erkenntnisgegenstandes, der „seinen Wahrheitswert nicht von außen zu bekommen braucht, sondern allein dem Ursprung aus den Erkenntnisgrundlagen verdankt“[3]. In dieser ihrer methodischen Bedeutung liegt der Grund für die Geltung der ersten Prinzipien. Dieselbe ist also

---

[1] in se ipsa vera. *C. Ac.* III n. 29. Principia per se nota, sagt die Scholastik.

[2] necesse est . . . sit verum. *Ebd.* n. 25.

[3] H. Leder, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie* 43.

eine bloß formale; nach der Beziehung der ersten Prinzipien zum wirklichen Sein, nach ihrem Ursprung im metaphysischen Sinne wird nicht gefragt. H. Leder sucht in seinen „Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie" uns glaubhaft zu machen, daß „für diese Lösung des Problems der älteren Skepsis aus dem Gedanken der Methode heraus . . . bei Augustin jedenfalls entschiedene Ansätze" vorhanden sind[1]. Wir werden jedoch demgegenüber sagen müssen, daß für Augustin — ganz abgesehen von seinem gesunden, natürlichen und christlichen Realismus — eine Lösung des Erkenntnisproblems in diesem Sinne ein Ding der Unmöglichkeit war, weil er die erkenntnistheoretische Grundanschauung der antiken Philosophie teilte, wonach die Wahrheit etwas objektiv, unabhängig vom Subjekte Gegebenes, Vorgefundenes ist: non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor[2]. „La vérité," so gibt Mondadon Augustins Wahrheitsbegriff treffend wieder, „n'est point pour nous un résultat, mais un théorème"[3]. Mithin konnte Augustin den Grund für die gegenständliche Geltung der obersten Prinzipien nicht in ihrer Bedeutung als bloßer Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern nur in ihrem metaphysischen Ursprung und Gehalt erblicken.

III. Der Urgrund der ewigen Wahrheiten.

Daß es platonische Tendenzen sind, die sich bei Augustin in der Art und Weise, wie er von den ewigen Wahrheiten zu ihrer realen Grundlage aufzusteigen sucht, wirksam erweisen, dafür bieten manche Stellen unzweideutige Belege. De vera religione n. 73 findet Augustin im Zweifel selbst eine allem

---

[1] *Ebd.* 43. Leder sieht Augustins Erkenntnistheorie durch eine neukantianische Brille. Man merkt seiner Studie die Herkunft aus Marburg an. Die latente Prämisse für diese Auslegung augustinischer Gedankengänge ist nämlich die von Natorp inaugurierte, tiefsinnige aber allzu stark modernisierende, unhistorische Interpretation Platos.

[2] *D. l. arb.* II n. 34. Non ratiocinatio talia facit, sed invenit. *D. v. rel.* n. 73. Denn sonst aeterna gigneret animus inventione temporali. *D. im. an.* n. 6.

[3] Mondadon, *De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu*, in: *Recherches de science religieuse* IV (1913) 154.

Zweifel entzogene Wahrheit: „Wer an der Wahrheit zweifelt, hat in sich ein Wahres, woran er nicht zweifelt.“ Augustin fügt nun das bedeutsame Sätzchen hinzu: nec ullum verum nisi veritate verum est. Mit einem Schlage ist dadurch das Problem des Descartes gelöst, die Begründung der Erkenntniswahrheit vollzogen. Aus einer Wahrheit, die gilt, wird eine geistig-ideale Realität, an der alles, was wahr ist, Anteil hat. Diese realistische Wertung der Denkinhalte tritt noch besonders in der Fortsetzung zutage, wo es von den Wahrheiten heißt: antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant [1].

So unvermittelt und kühn wie an der angeführten Stelle ist der Aufschwung zum Urgrunde der Denkwahrheiten sonst freilich nicht. Allerdings wird sich uns auch dort das platonische Denkmotiv mehr oder weniger deutlich als der innerste Lebensnerv und die treibende Kraft des Gedankens darstellen. So heißt es z. B. in den Soliloquien: „Wenn die Wissenschaften dadurch wahr sind, wodurch sie Wissenschaften sind (d. i. durch die Dialektik), wird dann jemand leugnen, daß es die Wahrheit selbst ist, durch die alle Wissenschaften wahr sind?“ [2] Auch hier tritt die realistische Auffassung der Wahrheit, die allen Wissenschaften ihren Wahrheitscharakter verleiht, deutlich genug zutage. Gerade der objektive Charakter der ewigen Wahrheiten, ihre Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekte, konnte leicht zu dieser realistischen Verselbständigung derselben führen. Der Zug zur Verdinglichung der Wahrheit zeigt sich auch, wenn Augustin von einem Untergehen der Wahrheit, dessen Möglichkeit er verneint, spricht und dasselbe mit dem Untergehen der Welt in Parallele setzt: R. Ex eo, quantum memini, veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas. A. Agnosco ista, et multum miror si falsa sunt [3]. Wie Augustin abstrakte Begriffe zu hypostasieren geneigt ist, zeigt noch besonders folgende Stelle. Die

---

[1] *D. v. rel.* n. 73. [2] *Sol.* II n. 21.
[3] *Sol.* II n. 28. Vgl. *Ebd.* n. 2.

Ratio fragt Augustin, ob er dafürhalte, daß mit den beiden Worten veritas und verum auch zwei verschiedene Dinge bezeichnet würden. Augustin bejaht es: „Denn wie die Keuschheit etwas anderes ist als das Keusche, um nur dieses Beispiel anzuführen, so glaube ich, daß die Wahrheit etwas anderes ist als das, was man wahr nennt." „Was hältst du", fragt die Ratio, „für das Vorzüglichste von beiden?" „Die Wahrheit", antwortet Augustin. „Denn es entsteht nicht durch das Keusche die Keuschheit, sondern durch die Keuschheit das Keusche; und so ist auch, wenn es etwas Wahres gibt, dieses durch die Wahrheit allenthalben wahr" [1]. Abstrakte Begriffe werden hier also mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zur Ursache des Einzelnen gemacht, mithin verdinglicht. Nicht minder unzweideutig tritt der Zug zur Hypostasierung in der Zahlenlehre hervor. Von den gezählten Dingen unterscheidet Augustin die intelligiblen Zahlen und schreibt ihnen ein Sein in besonderem Maße zu: Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus quos numeramus, sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines eorum sunt, et ideo valde sunt [2].

An all diesen Stellen macht sich der Einfluß der platonischen Philosophie geltend, die das Ewige und Unwandelbare als das wahrhaft Seiende (*ὄντως ὄν*), als die echte und einzige Realität anspricht [3]. Das Reich des Idealen, des Geltenden, wird von ihr noch nicht deutlich von der realen Ordnung geschieden. Die Wertschätzung und Sicherstellung der ewigen Denkinhalte und Denkbeziehungen führte dazu, ihnen auch Sein im realen Sinne zuzuschreiben. Gelten und Sein werden hier also nicht gehörig auseinandergehalten. Der platonische Eros, dessen Wesen ja das Gestalten und Verdinglichen ist, vermischt beim Schöpfer dieses Idealismus beide und baut so die Ideenwelt auf.

---

[1] *Sol.* I n. 27. Vgl. *De v. rel.* n. 66: Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt, ita similitudine similia sunt, quaecunque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est.

[2] *Conf.* X n. 19.

[3] Stellt doch Augustin den Satz auf: Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. *Conf.* VII n. 17. Vgl. *D. im. an.* n. 17.

Alle jene „Ansätze zu einem Beweise der Realität der intelligiblen Welt“ [1] als des Grundes, auf dem die objektive Geltung der ewigen Wahrheiten beruht, werden vom Kirchenvater großzügig zusammengefaßt und zu einem Beweise für das Dasein Gottes gestaltet im zweiten Buche seiner Schrift De libero arbitrio. Hier ist es aber nicht das Gewaltmittel einer unvermittelten Hypostasierung von abstrakten Begriffen und Wahrheiten, dessen sich Augustinus bedient, um die Kluft zwischen idealem Sein und realem zu überbrücken. Das methodische Mittel, mit dem er hier zum realen Urgrunde der obersten Wahrheiten vorzudringen sucht, ist vielmehr die logisch-erkenntnistheoretische Analyse und Betrachtung der typischen Eigenschaften jener ewigen Wahrheiten. Wie wir bereits sahen, und wie sich uns noch deutlicher zeigen wird, hebt er an ihnen ihre Unwandelbarkeit und Ewigkeit hervor: allem Wandel entrückt, thronen sie in zeitlosen Höhen; er betont ferner ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit: sie bilden eine objektive, über dem Menschengeist stehende Macht, deren gebietender Majestät er sich nicht entziehen kann. Alle diese Eigenschaften der ewigen Wahrheiten findet nun Augustin unbegreiflich ohne die Annahme eines realen Urgrundes derselben, einer substantialen Wahrheit. Denn weder die wandelbaren Dinge der Außenwelt, noch auch das veränderliche Geistleben des Menschen vermögen den hinreichenden Erklärungsgrund für die sobeschaffenen Wahrheiten abzugeben.

Wo Augustin in diese Gedankengänge eintritt, setzen wir mit unserer Darstellung ein. Augustin hat dargetan, daß die menschliche Vernunft die Spitze des Kosmos, die höchste Stufe in der Hierarchie der Schöpfung bildet. Gibt es nun etwas, was höher ist als die denkende Vernunft, so muß das Gott sein — das ist der Grundgedanke der ganzen Beweisführung.

Höher als unsere Vernunft sind die ewigen Wahrheiten. Augustin sucht das zunächst an den Zahlen und ihren Gesetzen nachzuweisen. Die ratio et veritas numeri ist etwas, was alle Denkenden, jeder mit seiner Vernunft und seinem Geiste, gemeinsam wahrnehmen [2]. Sie bietet sich dem den-

---

[1] W. Thimme, *Augustins geist. Entw.* 182. [2] *D. l. arb.* II n. 20.

kenden Geiste dar, wird von ihm aufgenommen. Hierbei wird sie aber nicht in denselben umgewandelt, sondern bleibt unangetastet und unversehrt bestehen [1]. Die Zahlen besitzen apriorischen Charakter. Daß zunächst die Zahlengesetze nicht in der Erfahrung ihren Grund haben, geht aus ihrer ewigen Geltung deutlich hervor. Während man von den Sinnendingen nicht sagen kann, wie lange sie bestehen werden, sind z. B. sieben und drei gleich zehn nicht nur jetzt, sondern immer und werden es niemals nicht sein [2]. Wir sehen hier incorruptibilem numeri veritatem [3]. Aber nicht nur die Gesetze, auch die Zahlen selbst sind apriorisch, nicht aus der Erfahrung gewonnen, weil nämlich ihr Grundbegriff, die Einheit, nicht aus der Sinnenwelt stammt [4]. So kommt denn Augustin zu dem Ergebnis: rationem veritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem [5].

Mit der Zahl ist verwandt die Weisheit. Heißt es doch in der Hl. Schrift: Circuivi ego et cor meum, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum (Eccl. VII, 26) [6]. Die Weisheit wird definiert als die Wahrheit, in welcher das höchste Gut wahrgenommen und umfaßt wird [7]. Erweist sie sich nun auch als etwas Objektives und allen Denkenden Gemeinsames, oder hat jeder seine eigene Weisheit? [8] Daß die Weisheit Gemeingut aller Denkenden ist, beweist das Vorhandensein allgemeiner ethischen Forderungen, wie z. B. daß man nach Weisheit streben soll, daß man tugendhaft leben, jedem das Seinige geben soll usw. Nullus hoc vere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune quam verum est [9]. Wir haben also auch hier ein allen Menschen gemeinsames Wahrheitsgut vor uns. Diese ethischen Normen (regulae et quaedam lumina virtutum) stehen mit den mathematischen Wahrheiten auf gleicher Stufe: beide sind wahr und unwandelbar [10].

---

[1] *D. l. arb.* II n. 20. [2] *Ebd.* n. 21. [3] *Ebd.* n. 21.
[4] *Ebd.* n. 22 f. [5] *Ebd.* n. 24. [6] *Ebd.* n. 24.
[7] *Ebd.* n. 26. [8] *Ebd.* n. 27. [9] *Ebd.* n. 28.
[10] *Ebd.* n. 29.

Weisheit und Zahl rücken demnach enge zusammen; sie gründen beide „in der geheimnisvollen und gewissesten Wahrheit“ [1], ja sie sind schließlich „una quaedam eademque res“ [2]. Sie gleichen der Wärme und dem Glanze, die in ein und demselben Feuer wesensgleich (consubstantialis) sind [3]. Durch dieses Bild will Augustin das Ineinander beider veranschaulichen, da ihm die begriffliche Fixierung des innigen Wechselverhältnisses noch problematisch erscheint. Zahl und Weisheit sind ihm, wie Mondadon treffend bemerkt, „deux aspects d’une seule et même vérité“ [4].

Die geistige Realität, zu welcher die Betrachtung der typischen Eigenschaften der logischen, mathematischen und ethischen Wahrheiten Augustin hinführte, bezeichnet er denn auch ausdrücklich als die Wahrheit. „Du kannst demnach,“ so zieht er das Fazit aus seinen Beweisführungen, „unter keinen Umständen bestreiten, daß es eine unwandelbare Wahrheit gibt, die all das unveränderlich Wahre umschließt“ [5]. Damit ist der Rechtsgrund für die Geltung der ewigen Wahrheiten aufgezeigt, der hier zudem als intelligible Realität und nicht etwa als ein bloßes Abstraktum bestimmt wird [6].

Aber Augustin tut in der Bestimmung des Erkenntnisgrundes noch einen weiteren, bedeutsamen Schritt. Er fragt zunächst nach dem Verhältnis, in dem die Wahrheit zu unserem Geiste steht. Ist sie besser oder gleichwertig oder geringer als der Geist? Letzteres ist ausgeschlossen, weil wir nach ihren Maßstäben nicht nur die Dinge, sondern auch unsern Geist beurteilen. Gleichwertig ist sie ebenfalls nicht, weil sie dann mit unserem Geiste die Eigenschaft der Veränderlichkeit teilen würde, was ihrem Wesen widerstreitet. Restat ut sit superior atque excellentior [7]. Die Wahrheit ist ferner identisch mit dem höchsten Gut. In veritate cognoscitur et tenetur

---

[1] *D. l. arb.* II n. 30. [2] *Ebd.* [3] *Ebd.* n. 32.

[4] Mondadon, *a. a. O.* 149.

[5] *D. l. arb.* II n. 33: Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem.

[6] Vgl. J. Schwane, *Dogmengeschichte der patristischen Zeit* 65.

[7] *D. l. arb.* II n. 34.

summum bonum [1]. Wer ihr anhängt, tanquam obliviscitur cetera, et in illa simul omnibus fruitur. Quicquid enim iucundum est in ceteris veris, ipsa utique veritate iucundum est [2]. Diese mit dem höchsten Gut identische Wahrheit wird nun unvermerkt zu einem persönlichen Wesen. Das zeigt deutlich folgende Stelle: De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene [3]. Diese personifizierte Wahrheit trägt offenbar alle Züge des Gottesbegriffs, und in der Tat ist sie nichts anderes als Gott. Freilich sieht Augustin zwei Möglichkeiten: „Gibt es noch etwas Höheres, so ist dieses Gott; wo nicht, ist die Wahrheit selbst Gott" [4]. Nun lehrt uns aber der Glaube, quod aeterno Patri sit aequalis quae ab ipso genita est Sapientia [5]. Wo Augustin von der Trinitätslehre absieht, nennt er Gott schlechthin „die Wahrheit". So spricht er z. B. von quaerentibus Deum suum, id est veritatem [6]. Est autem veritas Deus, heißt es anderswo [7]. In den Soliloquien betet er: Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia [8]. Mit dieser Identifizierung der zur geistigen Realität hypostasierten Wahrheit mit Gott ist die Sicherstellung der Erkenntnis vollzogen: diese ist aufgehängt an der höchsten Spitze der Wirklichkeit, sie ist verankert im absoluten Weltgrunde selbst.

Für Augustins organisches Denken ist aber der Erkenntnisgrund mehr als ein bloßer Punkt, an dem die Denkwahrheit aufgehängt ist: der Grund ist zugleich Quellgrund, aus dem eine Fülle von Wahrheiten erfließt. Die Wahrheit, so hörten wir bereits, umfaßt alles unveränderlich Wahre [9]. Sie wächst sich gleichsam aus zu einem System von Wahrheiten, entfaltet

---

[1] *Ebd.* n. 36. „Nouvel indice de transcendance," bemerkt Mondadon mit Recht dazu, *a. a. O.* 154.

[2] *Ebd.* n. 36. [3] *Ebd.* n. 38. [4] *Ebd.* n. 39. [5] *Ebd.* n. 39.

[6] *D. qu. an.* n. 24. Vgl. *D. mag.* n. 21: Deo duce, id est ipsa veritate ...

[7] *D. div. quaest.* 83 qu. 1. [8] *Sol.* I n. 3.

[9] n. 33. Vgl. die eben zitierte Stelle *Sol.* I n. 3: Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia.

sich in eine intelligible Welt. „Es gibt eine Weisheit, in welcher die unermeßlichen und unendlichen Schätze der intelligiblen Dinge (immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium) ruhen, in welchen sich alle übersinnlichen und unveränderlichen Gründe der Dinge finden, auch der sichtbaren und veränderlichen, die durch jene geschaffen worden sind“ [1]. Diese Inhalte der einen Wahrheit besitzen ein wirkliches Sein. Sie sind zwar nichts Körperliches, aber dennoch sind sie, ja sind erst recht (maximeque sunt), weil sie sich nicht ändern [2]. Näher begründet wird dies Sol. I n. 27—29. Veritas et verum, heißt es hier, duae res videntur. Denn wie die Keuschheit und das Keusche, so sind auch die Wahrheit und das Wahre voneinander verschieden [3]. Da nun die Wahrheit ist, und der Satz gilt: quicquid est, alicubi esse cogitur, so muß auch die Wahrheit irgendwo sein: Est autem veritas, et non est nusquam. In rebus mortalibus, fährt nun die Ratio fort, kann sie aber nicht sein, weil dann mit dem Substrat auch sie zugrunde gehen würde, was ihrem Wesen widerspricht. Sunt igitur res immortales. Da die Wahrheit nun in den wahren Dingen (vera) ist, so folgt: non esse vera, nisi quae sunt immortalia [4].

Was gehört nun nach Augustin in das Reich der intelligiblen Dinge hinein? Wir dürfen wohl kurz sagen: die allgemeinsten und darum grundlegenden Begriffe aller Wissenschaften. Aus dem Gebiete der Logik und Metaphysik gehören hierher Begriffe wie Wahrheit, Ähnlichkeit, Falschheit, Einheit, Ewigkeit [5]. Neben diese treten ethische Begriffe. Außer dem Fundamentalbegriff der Güte (bonitas), etiam virtutes omnes . . . quibus male uti nemo potest; so z. B. die Weisheit, die Keuschheit, die Gerechtigkeit [6]. In diesem Zusammenhange nennt

---

[1] *D. civ. D.* XI c. 10.

[2] *D. im. an.* n. 17. . . . ea quae intelligit animus cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea; et tamen sunt maximeque sunt, nam eodem modo semper se habent.

[3] n. 27.

[4] n. 29. Augustin hält allerdings mit seinem Urteil über diese Argumentation der Ratio zurück.

[5] *Sol.* I n. 27; *D. v. rel.* n. 66; *D. div. quaest.* 83, qu. 23.

[6] *D. l. arb.* II n. 52, *D. div. quaest.* 83, qu. 23.

Augustin auch den Grundbegriff der Ästhetik, die Schönheit[1]. Nicht in letzter Linie gehören in die intelligible Welt die mathematischen Begriffe. „Denn was ist so ewig, wie der Begriff des Kreises oder etwas anderes in diesen Disziplinen, von dem man erkannt hat, daß es immer gewesen ist und stets sein wird“?[2] D. Trin. XII n. 23 nennt Augustin noch quadrati corporis incorporalis et incommutabilis ratio. Ganz besonders hebt er endlich die Zahlen als einen Inhalt der intelligiblen Welt hervor. Weil grundverschieden von den gezählten Dingen, besitzen sie ein besonderes Sein. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus quos numeramus, sed illi alii sunt, quibus numeramus nec imagines eorum sunt, et ideo valde sunt[3]. Die Zahl nimmt unter den intelligibilia eine bevorzugte Stellung ein und besitzt, wie wir sahen, eine weitausgreifende erkenntnistheorethische Bedeutung.

Mit dem Aufbau der intelligiblen Welt, deren Inhalte wir kurz bestimmten, hat Augustin die Grundlegung der Erkenntnis vollendet. Er hat sich nicht damit begnügt, eine sichere Bürgschaft für die Wahrheit unseres Erkennens im allgemeinen zu erlangen, sondern hat die Hauptinhalte der Erkenntnis noch besonders metaphysisch zu begründen gesucht. Das ist der Sinn und die erkenntnistheoretische Bedeutung der Ideenwelt.

Die Lehre von den Ideen ist bekanntlich platonisches Gut. Aber das gedankliche Motiv, das in ihr wirksam ist, ist auch dem christlichen Denken nicht fremd und vermochte sehr wohl in die Kategorien der christlichen Philosophen einzugehen. „Mit dem geschichtlichen Christentum ist die Vorstellung von einer höheren, übersinnlichen Welt untrennbar verbunden. Die irdische Menschheitsgeschichte ist nur eine Episode in einem weit umfassenderen Zusammenhange; unsichtbare Fäden verknüpfen sie mit jenem höheren Dasein, und ihr letztes Ziel ist ganz und gar darin beschlossen“[4]. Augustin nennt denn auch die intelligible Welt „Reich Gottes“: Deus cuius regnum est totus mundus, quem sensus ignorat[5]. „Daß es eine andere, unsern

---

[1] *D. div. quaest.* 83, qu. 23. [2] *D. im. an.* n. 6. [3] *Conf.* X n. 19.

[4] v. Hertling, *Christentum und griechische Philosophie* in: G. Freih. v. Hertling, *Historische Beiträge zur Philosophie,* hrsg. von J. A. Endres (Kempten u. München 1914) 10. [5] *Sol.* I n. 3.

Augen weit entrückte Welt gibt, die nur der Geist einiger Gesunder schaut, lehrt deutlich genug Christus, der nicht sagt: mein Reich ist von dieser Welt, sondern: mein Reich ist nicht von dieser Welt (Joa. 18, 36)“ [1]. In den Retraktationes mißbilligt Augustin die Deutung dieser Stelle im platonischen Sinne, fügt aber gleich hinzu: „Plato irrte nicht darin, daß er eine intelligible Welt annahm, wofern wir nicht das Wort, welches dem kirchlichen Sprachgebrauch nicht geläufig ist, sondern die Sache ins Auge fassen“ [2]. Die Sache bleibt demnach zu Recht bestehen.

Der christliche Philosoph zeigte sich aber nicht bloß empfänglich für die Idee Platos, er verstand es auch, was weit mehr besagt, diesen fremden Gedanken seinem christlichen Denken organisch einzugliedern und so die platonische Lehre im christlichen Sinne zu modifizieren bezw. umzubilden. Mundum quippe intelligibilem, so fährt er an derselben zitierten Stelle fort, nuncupavit (Plato) ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum [3]. Das ist ein inhaltschwerer Satz. Mit ihm sind die Schranken der platonischen Weltanschauung durchbrochen und eine neue großzügige Auffassung von der intelligiblen Welt und ihrer Bedeutung angebahnt. Freilich glaubt Augustin damit nur Platos eigene Meinung wiederzugeben. Es gilt hier von ihm, was E. v. Hartmann mit Bezug auf Plotin sagt, daß er „das Neue und Eigene nur als Auslegung platonischer Weisheit darbietet“ [4]. Und doch ist die Umbildung des Platonismus von einschneidender Bedeutung: die intelligible Welt ist jetzt nicht mehr ein Reich starrer, für sich bestehender Ideen, vielmehr werden diese in den göttlichen Intellekt hineinverlegt, werden zu Schöpfungsgedanken Gottes. „Sie sind die vorbildlichen Gedanken Gottes, gleichsam die einzelnen Momente seiner auf die Welt bezogenen Weisheit“ [5]. Freilich hatte schon Plotin die Starrheit der platonischen Ideenwelt überwunden, indem er sie als Selbstentfaltung des Nous faßte [6]; aber die augustinische Auffassung war nur unter Vor-

---

[1] *D. ord.* I n. 32. [2] *Retr.* I c. 3 n. 2. [3] *Ebd.*

[4] Ed. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik* I 44.

[5] v. Hertling, *Christentum u. griechische Philos. a. a. O.* 11.

[6] Vgl. oben S. 10.

aussetzung des theistischen Gottesbegriffs und des biblischen Schöpfungsbegriffs möglich. Sie lag dann aber auch nahe. „Sobald nur erst der Glaube an den persönlichen Gott, von dem Himmel und Erde abhängen, siegreich alle Nebel trüber und schwankender Vorstellungen überwunden hatte, war diese Umprägung der ursprünglichen Lehre ganz von selbst gegeben“ [1]. Die Annahme einer intelligiblen Welt ist nach Augustin mit der Annahme einer rationalen Schöpfungstat Gottes gegeben. „Wer die göttliche Vernunft leugnet, muß folgerecht annehmen, daß Gott ohne Vernunft (irrationabiliter) die Dinge geschaffen hat, oder daß er bei oder vor dem Schaffen nicht wußte, was er schuf, vorausgesetzt daß er keinen Schöpfungsplan hatte. Hatte er aber einen solchen, was wirklich der Fall ist, so scheint Plato diesen intelligible Welt genannt zu haben“ [2]. Übrigens, so meint Augustin, habe Plato nur den Namen eingeführt, die Sache sei schon früher bekannt gewesen; denn es habe doch jedenfalls vor Plato schon Weise gegeben, niemand könne aber weise sein ohne Kenntnis der Ideen [3]. Das zeigt, welch hohe Bedeutung Augustin der Ideenlehre beigelegt hat.

Ihr Verhältnis zu den Dingen und zu Gott hat er des Näheren in der Quaestio 46 entwickelt. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Nach ihnen, die weder entstehen noch vergehen, ist alles Vergängliche gestaltet (formari). Gott hat aber nicht eadem ratione Mensch und Pferd erschaffen, vielmehr: singula . . . propriis sunt creata rationibus. Auch hier erfährt die platonische Lehre eine bedeutsame Modifizierung, indem nicht bloß die Gattung verewigt wird, sondern auch die untergeordneten Spezies und die Individuen als von Ewigkeit her im göttlichen Denken seiend aufgefaßt werden [4]. „Wo aber“, fährt

---

[1] v. Hertling, *a. a. O.* 70 f. [2] *Retr.* I c. 3 n. 2.

[3] *D. div. quaest.* 83, qu. 46 n. 1.

[4] Treffend bemerkt v. Hertling (*Augustinus* 45) dazu: „Der Wert der endlichen Dinge wird damit unendlich gesteigert; einem jeden liegt trotz aller seiner Vergänglichkeit ein ewiger Gottesgedanke zugrunde, und die spätere Mystik hat sich nicht selten von hier aus in schwindelnde Höhen verstiegen.“

Augustin fort, „sind die Schöpfungsgedanken (rationes) anders zu suchen als im Geiste des Schöpfers selbst? Wäre es doch frevelhaft anzunehmen, daß dieser beim Schaffen auf etwas außer ihm Gelegenes geschaut habe. Sind nun die rationes aller Dinge im göttlichen Geiste enthalten und kann in ihm nur Ewiges und Unveränderliches bestehen — und diese rationes rerum principales nannte Plato Ideen —, so gibt es nicht bloß Ideen, sondern diese sind auch wahr, weil ewig, und bleiben stets unveränderlich, und durch Teilnahme (participatione) an ihnen ist jegliches Ding so, wie es ist“[1]. „Damit ist“, wie v. Hertling bemerkt, „die platonische Ideenlehre für immer der christlichen Philosophie eingegliedert“[2].

Die augustinische Philosophie der Ideen findet ihren krönenden Abschluß erst in einer theologischen Spekulation. Die Auffassung der Ideen als Schöpfungsgedanken Gottes verbunden mit dem Glauben an den Sohn Gottes, „durch den alles erschaffen ist“, sowie die Bezeichnung des letzteren als sapientia Dei mußte zu dem weiteren Gedanken führen, daß der Sohn Gottes der Inbegriff, die zusammenfassende Einheit der Ideen ist. Die neuplatonische Lehre vom *κόσμος νοητός* als der Selbstentfaltung des *νοῦς* legte diese Spekulation noch besonders nahe. Bereits in seiner Erstlingsschrift läßt Augustin die Gleichsetzung des divinus intellectus mit dem „dogmatischen“ Christus durchblicken. Die wahre Philosophie, so meint er, würde nichts ausgerichtet haben, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret[3]. Der Sohn Gottes ist nach ihm summa illa veritas et summa sapientia et forma rerum[4]. Noch deutlicher tritt die zweite Person in der Gottheit, der Logos oder die Weisheit Gottes, als Träger der intelligiblen Welt an der oben zitierten Stelle De civ. D. XI c. 10 n. 3 hervor, wo es heißt: una sapientia est, in qua sunt immensi

---

[1] *D. div. quaest.* 83, qu. 46 n. 2.

[2] v. Hertling, *a. a. O.* 45.

[3] *C. Ac.* III n. 42.

[4] *Ep.* 14, n. 4. Vgl. *D. v. rel.* 81: . . forma omnium summe implens unum de quo est, ut cetera sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent. Ferner *ebd.* n. 66; *De b. vita* n. 34.

quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles et incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Denselben Gedanken auf eine kürzere und prägnantere Formel gebracht, finden wir De Gen. ad l. V n. 28: omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei (sunt). An die Stelle des Nous des Plotin ist demnach bei Augustin der Logos, der Sohn Gottes getreten [1]. Der Platonismus ist auch an diesem Punkte nicht preisgegeben, sondern in christlich-theistischem Sinne modifiziert und in das System aufgenommen worden.

Damit haben wir die augustinische Lehre vom Erkenntnisgrund bis zu ihrem höchsten Abschluß, ihrer Krönung durch die Theologie, verfolgt. Wir haben dadurch zugleich den Übergang von dem idealen oder Rechtsgrund der Erkenntnis zum Realgrund, der Ursache des Erkennens, vorbereitet. Bevor wir aber Augustins Gedankengang in der Begründung der Erkenntnis weiter verfolgen, dürfte es sich empfehlen, im Interesse eines tieferen Verständnisses und einer erkenntniskritischen Beurteilung der Gedankenführung unseres Philosophen, den Weg, auf dem er zum Grund der idealen Prinzipien vorgedrungen ist, einer rückschauenden Betrachtung zu unterziehen.

Beim Aufbau der intelligiblen Welt wiesen wir auf das platonische Motiv der Hypostasierung abstrakter Begriffe hin. Die systematische Begründung der intelligiblen Welt, als der Erkenntnisnorm, fanden wir in einem charakteristischen Gottesbeweise Augustins. Als der innerste Lebensnerv der Beweisführung stellte sich uns die Analyse der typischen Eigenschaften der selbstgewissen Wahrheiten dar, die Augustin zu einer substantiellen Wahrheit hinführten. Es fragt sich nun, ob Augustin sich hierbei desselben Fehlers schuldig gemacht hat, wie Plato bei seiner Konstruktion der Ideenwelt, indem er das ἀφαιρεῖν mit dem χωρισμός, Begriff und Realität verwechselte? Daß Augustins Verfahren von dem seines Meisters verschieden ist, springt in die Augen [2]. Während Plato das Abstraktum un-

---

[1] Vgl. Thimme, *a. a. O.* 199. Das Nähere bei O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk* 26 ff.

[2] In den frühesten Schriften ist, wie wir sahen, der Zug zur Hypostasierung noch stark.

mittelbar in ein transzendentes Ding verwandelte und so seine Ideenwelt aufbaute, sind es bei Augustin die Eigenschaften der Ewigkeit, Unwandelbarkeit und Allgemeingiltigkeit, wie sie sich ihm besonders deutlich an der „Zahl“ und der „Weisheit“ zeigen, die ihn zu einer transzendenten Realität, der substantiellen Wahrheit hinführen. Jene Merkmale sind gleichsam Lichtstrahlen, die ihn auf die Lichtquelle, die Wahrheit, hinweisen. Hier wird also nicht eine zweite Wirklichkeit, deren Abbild die empirische ist, durch Hypostasierung abstrakter Begriffe nachzuweisen versucht, sondern die Beschaffenheit der Denkwahrheit wird durch die Annahme einer substantiellen Wahrheit, die identisch ist mit dem absoluten Weltgrund, begreiflich gemacht. Die Ideenwelt Platos „war eine bloße Fiktion, ein Produkt des hyperrealistischen Denkens. In Gott besitzt die vom Glauben erleuchtete Vernunft ein reales Objekt, in das sie sich betrachtend vertiefen kann“ [1]. Scheel hat demnach Recht, wenn er sagt: „Die dem platonischen System eignende *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, sofern das Verhältnis der Ideen zur Wirklichkeit in Betracht kommt, ist hier nicht mehr vorhanden“ [2]. Wenn daher Mondadon hervorhebt, „que la démonstration augustinienne n'a rien de commun ni avec l'argument ontologique (saint Anselme, Descartes): elle est toute prise dans le réél, — ni avec l'argument idéologique (Bossuet, Leibniz): elle va par des degrés d'être“ [3], so ist das ohne Zweifel richtig. Trotzdem ist in der augustinischen Beweisführung ein platonisches Motiv wirksam. Augustin vollzieht nämlich den Aufstieg von den incommutabiliter vera zur veritas incommutabilis, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt, continens, nicht mit Hilfe des Kausalprinzips, sondern unvermittelt: von den genannten Eigenschaften der grundlegenden Wahrheiten erhebt er sich unmittelbar zur Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes. Freilich meint Mondadon, daß „le passage de l'un à l'autre se fait par l'intermédiaire de la causalité“ [4].

---

[1] v. Hertling, *Christentum u. griech. Philosophie, a. a. O.* 11.

[2] Scheel, *a. a. O.* 36. Thimmes Behauptung, „daß jene platonische Verwechselung von Begriff und seiender Idee den Angelpunkt der gesamten Philosophie Augustins bildet“ (182), erweist sich somit als unrichtig.

[3] *a. a. O.* 156. Mit dem „Stufenbeweis“ ist der augustinische Gottesbeweis gemeint. [4] *Ebd.* 155.

Aber dieses so bedeutsame Zwischenglied hat nach Baeumker erst Thomas von Aquin in den Gottesbeweis ex gradibus perfectionis scharfsinnig eingefügt durch den Satz: Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis. Dieses aristotelische Element gibt der mehr platonischen Beweisführung die nötige erkenntniskritische Gediegenheit und Festigkeit. Denn „nicht schon der bloße Gedanke eines gradweise abgestuften Übereinkommens, also in Wahrheit nur die bloße Abstraktion des Gleichen von dem Vielen, ist es, was uns zu dem über dem Einzelnen stehenden gemeinsamen Grund des Vielen führt, bis zu seiner letzten Begründung im Absoluten, sondern die kausale Erklärung dieser Übereinstimmung“ [1].

IV. Ideenwelt und Erfahrungswelt. Der kosmologische Gottesbeweis.

Als das erkenntnistheoretische Grundproblem, das es bei Augustin zu untersuchen gilt, hatten wir eingangs die Frage bezeichnet, worauf die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis beruhe. Wir haben nun gefunden, daß der Kirchenvater jenes Problem im Geiste des Platonismus gelöst hat: die Inhalte des allgemeingiltigen Denkens werden nicht aus der sinnlichen Erfahrung hergeleitet, sondern auf Gott als ihren logischen und metaphysischen Ursprung zurückgeführt. Die Beziehung unseres Denkens zu den wirklichen Dingen, seine objektive Geltung, ist dadurch verbürgt, daß seine Inhalte in Gott, der Urwirklichkeit, verankert sind, die Welt des Denkens gleichsam am höchsten Punkte der Wirklichkeit aufgehängt ist. Nach dem, was wir bis jetzt von Augustinus Erkenntnislehre kennen gelernt haben, besteht also zwischen der idealen und der realen Welt lediglich eine indirekte, durch Gott, der zugleich Idealität und Realität ist, vermittelte Beziehung. Es fragt sich nun, ob unser Philoseph das Reich des allgemeingiltigen Denkens nicht in ein positiveres und direktes Verhältnis zur wirklichen Welt gebracht hat, ob nach ihm keine Brücken von der Erfahrungswelt zur Ideenwelt hinüberführen.

---

[1] Cl. Baeumker, *Witelo* (*Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.'s* III, 2. Münster 1908) 292.

Für Plato lag hier die Sache wesentlich anders als für Augustin. Während jener unserm Intellekte alle Denkinhalte aus der Ideenwelt zufließen läßt, haben nach Augustins Auffassung nur die Grundsätze und obersten Begriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis ihren logischen Ursprung in der intelligiblen Welt. Zudem ist es eine ganz bestimmte Art wissenschaftlicher Erkenntnis, die den spezifischen Gegenstand der augustinischen Noetik bildet. Es ist die Gruppe der Ideal- und Normwissenschaften (Mathematik, Logik, Ethik und Ästhetik), deren Wahrheitscharakter er sicherstellen will, indem er, wie wir sahen, ihre Grundbegriffe als apriorische Daten verankert in der intelligiblen Welt. Augustin ist sich dieses seines Gegensatzes zu Plato auch bewußt geworden. In seiner Kritik an der platonischen Wiedererinnerungslehre stellt er die Anhänger dieser Theorie vor die Frage, wie es doch komme, daß man auf geschickt gestellte Fragen richtige Erkenntnisse nur in intelligiblen, nicht aber in sinnlichen Dingen produziere und warum man letztere mit leiblichen Augen gesehen haben oder von andern, die davon Kenntnis besitzen, gläubig hinnehmen müsse, da der Mensch sie doch nach platonischer Lehre in einem früheren Leben erfahren habe [1]. Aus diesem Einwurf Augustins geht klar hervor, daß er „den Bereich des Intelligiblen enger faßt als Plato seine Welt der Ideen, indem er alle bloßen Allgemeinbegriffe sinnenfälliger Dinge von demselben ausschließt“ [2]. Für die Erkenntnis der empirischen Welt muß Augustin mithin eine andere Quelle suchen; als solche kann aber nach Ausschluß jener höheren Quelle nur mehr die Erfahrung selbst in Betracht kommen.

Man hat Augustins Erkenntnislehre vielfach als reinen Apriorismus im platonischen Sinne gewertet. So heißt es z. B. in einer neueren Darstellung der augustinischen Philosophie: „Mit größter Schärfe und Klarheit betont Augustin den apriorischen Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis und lehnt jede empiristische Theorie, auch jede Abstraktion aus dem Sinnlichen für die sämtlichen Gruppen der ewigen Wahrheiten ab“ [3].

---

[1] *De Trin.* XII n. 24.

[2] J. Storz, *Die Phil. des hl. Aug.* 61.

[3] M. Baumgartner, *Augustinus* (*Große Denker* I) 263.

Dieses Urteil ist zwar nicht unrichtig — die „ewigen Wahrheiten“ gründen, wie gezeigt, nicht in der Erfahrung, sondern in der intelligiblen Welt, sind also apriorischer Natur —; aber es entbehrt doch der nötigen Einschränkung bezw. Ergänzung. Gewiß, die augustinische Erkenntnislehre ist ihrem Grundzuge nach Rationalismus und Apriorismus im Sinne Platos, wie ja überhaupt der Denktyp des Kirchenvaters platonisch geartet ist. Aber mit dem „religiösen Einheitsdrang“ eines Plotin verbindet Augustin eine „besonnene Würdigung alles Wirklichen“ [1]; der platonische Idealismus, der „mit dem Scheitel die Sterne“ berührt, paart sich bei ihm mit einem Realismus, der „mit markigen Knochen auf der festen, wohlgegründeten Erde“ steht. Dieser lebendige Wirklichkeitssinn des Philosophen gibt seiner Erkenntnistheorie einen realistischen und empiristischen Zug, der den rationalistischen und idealistischen Grundzug derselben abtönt und mildert [2].

Gerade die originellste philosophische Idee Augustins: die Selbstgewißheit des menschlichen Bewußtseins, bedeutet eine realistische Ergänzung zum platonischen Idealismus. Augustin benützt hier empirische Tatsachen, Daten der Erfahrungswelt, um auf ihnen ein Hauptargument gegen die Skepsis aufzubauen. Im Selbstbewußtsein — das ist sein Gedanke — schließen sich Denken und Sein innigst zusammen: mens cum seipsam cognoscit sola parens est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa est [3]. Daher ist hier prinzipiell jeder Zweifel ausgeschlossen. „Du, der du dich erkennen willst weißt du, daß du bist? — Das weiß ich. — Woher denn? — Das weiß ich nicht. — Hältst du dich für einfach oder vielfach? — Ich weiß es nicht. — Weißt du, daß du dich bewegst? — Ich weiß es nicht. — Weißt du, daß du denkst? — Das weiß ich. — Also ist es wahr, daß

---

[1] J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.* I 45.

[2] Wie wenig Augustins Gottes- und Weltanschauung mit der Plotins gleichgesetzt werden kann, entwickelt unter anderen Gesichtspunkten auch Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* (München und Berlin 1915) 75 ff. und besonders auch S. 51—53 Anm. 1 zu S. 51 (unter mehrfacher Beziehung auf Mausbach).

[3] *De Trin.* IX n. 18.

du denkst? — Jawohl" [1]. Weil das Denken also Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist, besitzt das Urteil absolute Gewißheit. Aber nicht nur das Denken, sondern auch das Sein und Leben läßt sich mit absoluter Sicherheit feststellen. „Da es außer Zweifel steht, daß du bist, was nicht der Fall wäre, wenn du nicht lebtest, so ist auch das gewiß, daß du lebst. Erkennst du nicht, daß beides ganz sichere Wahrheiten sind? — Freilich" [2]. „Vieles", so lautet eine andere Stelle, „haben jene Philosophen gegen die Sinneserkenntnis vorgebracht; aber gewisse durch sich selbst absolut sichere Wahrheitserkenntnisse der Seele wie z. B. die: Ich weiß, daß ich existiere, haben auch sie nicht im mindesten in Zweifel zu ziehen vermocht" [3]. Durch das eigene Selbstbewußtsein, also auf dem Wege der Erfahrung, gelangen wir mithin zur absolut sicheren Erkenntnis eines existierenden, zufälligen, endlichen Seins. Klarer noch tritt das an der folgenden Stelle hervor. „Wir sind", heißt es hier, „und wir erkennen unser Sein und lieben unser Sein und Erkennen: in diesen drei Stücken kann uns kein mit dem Scheine der Wahrheit behafteter Irrtum beunruhigen, denn wir erfassen sie nicht wie die Dinge der Außenwelt mit einem körperlichen Sinne" [4]. Das Selbstbewußtsein dient also dem Kirchenvater nicht bloß zur Widerlegung der radikalen Skepsis: er benutzt es auch um den Phänomenalismus abzuweisen, indem er die den Bewußtseinstatsachen zugrundeliegende Realität als das denkende Ich und somit als ein endliches Wesen bestimmt. Wir haben es also nicht mit einem unbekannten und unerkennbaren „Ding an sich", sondern mit einem seinem innersten Wesen nach erfaßten Sein zu tun. Augustin benutzt denn auch das Ich, um uns die Lebewesen außer uns als geistig erfaßte Dinge, als lebendige Substanzen nahezubringen. „Was wird so innerlich erkannt und empfindet sein eigenes Dasein so, wie das, wodurch alles andere empfunden wird, nämlich die Seele? Erkennen wir doch die körperlichen Regungen, die wir bei andern Lebewesen außer uns wahrnehmen, auf Grund der Ähnlichkeit mit den unsern . . .

---

[1] *Sol.* II n. 1. [2] *De l. arb.* II n. 7. [3] *De Trin.* XV n. 21.
[4] *D. c. D.* XI c. 26.

Denn wenn sich ein Körper als lebendiger Organismus betätigt, dann tut sich unsern Augen nicht etwa ein Weg auf zum Schauen der Seele, die ja ein unsichtbares Wesen ist, sondern wir sehen, daß jener Materie etwas innewohnt, wie es in uns als Bewegungsprinzip des Leibes wirksam ist, nämlich Leben und Seele... Die Seele irgendeines Menschen kennen wir also auf Grund der Analogie mit unserer eigenen“ [1].

Ist demnach die innere Erfahrung für Augustin die Quelle von Erkenntnissen, die über jeden Zweifel erhaben sind, so dürfen wir von vornherein erwarten, daß ihm auch die äußere Erfahrung etwas zu sagen hat. Allerdings scheint unser Philosoph, wie die oben aus De civitate Dei zitierte Stelle in ihrer letzten Wendung zeigt, auf dem Gebiete der Sinneserfahrung seinen Gegnern, den Akademikern, bereitwilligst Zugeständnisse zu machen. Und in der Tat geht der Kirchenvater bei der Kritik des Sensualismus in seiner Erstlingsschrift mit den Akademikern zusammen [2]. Aber so wenig er ihren Argumenten die Berechtigung abspricht, so sehr betont er anderseits, daß sie über das Ziel hinausschießen: Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri [3]. Daß etwas erscheint, steht fest, mag auch das „Was“ zweifelhaft sein. Das können auch die Akademiker nicht bestreiten [4]. Fiele doch jeder Grund zum Disputieren weg, wenn uns jede Sinneserfahrung abginge [5]. Augustin weiß sich, wie er weiter ausführt, gegen die Argumente der Skeptiker gefeit im Besitze einer Philosophie, die der Erfahrung den rechten Platz einräumt, indem sie dieselbe als Vorstufe der rationalen Erkenntnis gelten läßt. Quicquid ... contra sensus ab eis disputatur, non contra omnes philosophos valet. Sunt enim qui ista omnia, quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gignere confitentur, scientiam vero negant. Quam tamen volunt intelligentia contineri, remotamque a sensibus in mente

---

[1] *De Trin.* VIII n. 9.

[2] So heißt es z. B. *C. Ac.* III n. 39: Zeno imagine constantiae (corporum) deceptus, ut ipsis Academicis videbatur, nec mihi etiam non videtur, pertinax fuit. [3] *Ebd.* n. 24.

[4] *Ebd.*: Posse enim falsum videri a sentientibus, dicitis, nihil videri non dicitis. [5] *Ebd.*

vivere [1]. Diese Wertung der Sinneserkenntnis als einer „Meinung" wird von Augustin auch ganz im Sinne der platonischen Philosophie begründet. Eine wissenschaftliche „Erkenntnis" gibt es nur vom Unveränderlichen: Quod . . . non manet, percipi non potest [2]. Nun ist aber die Körperwelt veränderlich, befindet sich in stetem Fluß: Nihil corporis eiusmodi est semper [3]. Mithin kann uns die Sinneserfahrung kein Wissen liefern: Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis [4]. „Etwas Anderes ist die Sinnesempfindung, etwas Anderes die wissenschaftliche Erkenntnis. Deshalb ist nach meiner Meinung Wissen allein im Intellekt enthalten und kann von ihm allein aufgenommen werden" [5].

Dieser erkenntnistheoretische Dualismus, wie ihn die platonische Philosophie statuiert, wird in der ersten Denkperiode unseres Philosophen noch dadurch verschärft, daß er eine ethische Färbung annimmt. Das Sinnenfällige (sensibilia) wird zum Sinnlichen (carnalia), zu nichtigem Schein, den man fliehen muß, um die wahren Werte zu finden [6]. Geradezu als Hindernis erscheint das Körperliche für die höhere Erkenntnis [7]; und die Vernunft warnt vor dem Sinnlichen, damit es nicht die Schwingen des Geistes belaste und seinen freien Flug hemme [8]. „Hier wirkt", wie Willmann richtig bemerkt [9], „jenes Losringen von dem sinnlichen-materiellen Elemente nach, welches Augustins Entwicklung charakterisiert." Auf jene und ähnliche Stellen kommt der Kirchenvater in den Retractationes meistens zurück und schränkt ihren Sinn ein oder widerruft ihn gar.

Überhaupt zeigen die späteren Schriften Augustins die Tendenz zu einer positiven Wertung der Erfahrung, zu der sich in der ersten Periode seines Denkens „nur Ansätze" [10] finden. Seine in der Erstlingsschrift zum Ausdruck gebrachte platonische Auffassung von der Sinneserfahrung als einer bloßen „Meinung"

---

[1] *C. Ac.* III n. 26.
[2] *D. div. quaest.* 83, q. 9. [3] *De im. an.* n. 1.
[4] *D. div. quaest.* 83. q. 9. [5] *De ord.* II n. 5.
[6] *De mag.* n. 39, *Sol.* I n. 5, *C. Ac.* I n. 3 u. m. a.
[7] *De im. an.* n. 1; n. 17. [8] *Sol.* I n. 24.
[9] *Geschichte des Idealismus* II² 301.
[10] W. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung* 69.

bezeichnet gleichsam die unterste Grenze in der Schätzung derselben. Wie sehr er sich später über sie erhoben hat, zeigt recht deutlich die folgende Stelle aus einem seiner reifsten Werke. „Fern sei von uns“, heißt es hier, „die Wahrheit der Sinneserfahrung anzuzweifeln; denn durch sie haben wir Himmel und Erde mit allem, was uns davon bekannt ist, kennen gelernt, soweit es jener, der uns selbst sowohl wie diese Dinge erschaffen hat, zuließ. Fern sei auch von uns, daß wir leugnen zu wissen, was wir durch das Zeugnis anderer erfahren haben . . . Wenn aber solches zu behaupten absurd ist, so müssen wir gestehen, daß nicht nur durch eigene, sondern auch durch fremde Sinneserfahrung unser Wissen gewaltig vermehrt worden ist“ [1]. Hiernach liefert uns also die Erfahrung nicht bloß „Meinung“, sondern wirkliches „Wissen“. Augustin bezeichnet letzteres mit dem Namen „scientia“.

Damit kommen wir zu einer Unterscheidung, die für das richtige Verständnis der augustinischen Erkenntnislehre von grundlegender Bedeutung ist. Augustin unterscheidet zwischen „sapientia“ und „scientia“. Er gibt von beiden folgende Wesensbestimmungen: Haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis [2]. Damit ist der Unterschied in der Erkenntnisweise und dem Erkenntnisgegenstand klar bezeichnet. Die sapientia hat es mit dem apriorischen, der intelligiblen Welt entstammenden Wissen zu tun, die scientia dagegen hat die Dinge der Erfahrungswelt zu ihrem Gegenstande. Dort gibt es ein unmittelbares Erfassen, ein geistiges Schauen (intelligere) der Erkenntnisgegenstände, während hier ein diskursives Erkennen (ratiocinari), eine auf dem Wege der Erfahrung gewonnene Erkenntnis vorliegt.

Mit dieser „scientia“, ihrem Gegenstand und ihrer Methode, haben wir uns jetzt näher zu befassen — über die „sapientia“ handelt ja die ganze Arbeit mit Ausnahme des vorliegenden Kapitels. Nach dem bereits Gesagten hat es die „scientia“ mit den in zeitlichem Wechsel und Wandel befind-

---

[1] *De Trin.* XV n. 21. [2] *Ebd.* XII n. 25.

lichen Dingen der empirischen Welt zu tun. Augustin hebt noch besonders ihre praktische Zweckbeziehung hervor. Er definiert sie in diesem Sinne als: cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria [1]. Ihr Material empfängt sie, im Unterschiede von der Intellektualerkenntnis, durch die Sinnesempfindung: Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur; aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur [2]. Durch bloße Sinneserfahrung kommt aber keine Wissenschaft zustande; dazu bedarf es vielmehr eines rationalen Faktors: das Sinnesmaterial muß rational verarbeitet werden, wenn man von Wissenschaft reden will. So heißt es denn auch bei Augustin: Rationi . . . scientiae appetitus vicinus est; quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis [3]. Als psychische Hülfskraft für diese rationale Gestaltung des Sinnesmaterials bezeichnet der Kirchenvater anderswo den „sensus interior". Er gilt ihm als „ministerium rationis . . . cui offert et renuntiat quicquid attingit, ut ea quae sentiuntur discerni suis finibus possint et non sentiendo tantum, sed etiam sciendo comprehendi" [4]. Nimmt unser Philosoph an den angeführten Stellen keinen Anstand, auf dem Gebiete der Sinneserfahrung von „Wissen" schlechthin zu sprechen, so will er an einer andern Stelle doch einen gewissen Unterschied zwischen dem intellektuellen und dem bloß empirischen Wissen anerkannt sehen. „Wenn wir uns an die eigentliche Bedeutung der Wörter halten, dürfen wir nur das ein „Wissen" nennen, was wir auf einen sicheren Denkgrund hin begreifen. Wenn wir dagegen die Wörter nehmen, wie sie gewöhnlich gebraucht werden und wie sie auch die Hl. Schrift gebraucht, so dürfen wir kein Bedenken tragen, von einem Wissen zu sprechen sowohl bezüglich dessen, was wir mit den körperlichen Sinnen erfassen, als auch hinsichtlich dessen, was wir glaubwürdigen Zeugen glauben, obwohl wir einsehen, daß zwischen beiden ein gewisser Unterschied besteht" [5]. — Man sieht hier, daß bei aller Nachwirkung des Platonismus die Erfahrung doch in einer

---

[1] *De Trin.* XII n. 17. [2] *Ebd.* [3] *Ebd.*
[4] *De l. arb.* II n. 9. [5] *Retr.* I c. 14, n. 3.

über die platonische Auffassung weit hinausgehenden Weise gewertet wird.

Das zeigt sich uns noch deutlicher, wenn wir zusehen, wie Augustin die Daten der Erfahrung zur Begriffsbildung, zur Erkenntnis des Intelligiblen benutzt. Die „scientia" gilt ihm ganz allgemein als eine Vorstufe und Vorbedeutung der „sapientia". „Bevor wir zur Erkenntnis der intelligiblen und höchsten Dinge, die ewig sind, gelangen, begegnen wir der Wissenschaft von den zeitlichen Dingen" [1]. Geradezu aristotelisch klingt die folgende Äußerung im Kommentar zur Genesis: „Der Menschengeist erfährt bei seinem Erkennen zuerst die geschaffenen Dinge durch die körperlichen Sinne und erfaßt ihren Begriff (notitia), soweit es die menschliche Beschränktheit zuläßt; sodann forscht er nach ihren Gründen (causae), indem er versucht, ob er zu diesen, die wesenhaft und unwandelbar im Worte Gottes ruhen, vorzudringen vermag, um so ‚das Unsichtbare an ihm durch die Erkenntnis der geschaffenen Dinge geistig wahrzunehmen' (Rom. I 20)" [2]. Augustin benutzt mithin die Tatsachen der Erfahrung, „um von ihnen aus zur Einsicht in das Wesen der Dinge" [3] vorzudringen. Wir vermögen nunmehr die Quelle für die Begriffe der sinnenfälligen Dinge anzugeben: sie fließen uns nach Augustin aus der Erfahrung zu, werden uns durch Induktion und Abstraktion vermittelt. Freilich, könnte der Menschengeist — so heißt es in De Trinitate — die Totalität des Intelligiblen, Gott, geistig wahrnehmen, dann würde er daraus die vollständige Kenntnis sowohl der Natur als auch der Menschheitsgeschichte schöpfen. Da ihm das aber nicht vergönnt ist — Ablehnung des Ontologismus! —, muß er sogar die Kenntnis von den verschiedenen Arten der Geschöpfe, ihrem Ursprung, Wachstum und Untergang, durch eigene und fremde Erfahrung allmählich und mühsam anstreben [4]. „Näher ist uns, der uns erschaffen hat, als vieles, was erschaffen ist. In jenem nämlich leben wir, bewegen

---

[1] *De Trin.* XII n. 25.

[2] *De Gen. ad lit.* IV n. 49; vgl. *De Trin.* XII n. 23.

[3] J. Storz, *Die Phil. des hl. Aug.* 43.

[4] *De Trin.* IV n. 21.

wir uns und sind wir. Von diesem aber ist das meiste unserm Geiste fern wegen seiner wesenhaften Verschiedenheit, da es körperlich ist; auch ist unser Geist nicht imstande, es in den Gründen selbst, wonach es geschaffen ist, bei Gott zu schauen, so daß wir dadurch seine Zahl, Größe und Beschaffenheit wüßten. auch wenn wir es nicht mit den körperlichen Sinnen wahrnähmen“ [1]. Auf dem Gebiete der positiven oder Realwissenschaften — Augustin nennt als solche die Wissenschaft von der Natur und die Geschichtswissenschaft — gelangen wir also nur auf dem Wege der Empirie, durch Sammlung, Vergleichung und Erforschung von Erfahrungsdaten zu wissenschaftlichen Erkenntnissen. Während die geistig-idealen Wissenschaften aus der Verbindung mit der ewigen Wahrheit stammen, entspringen die irdischen Wissenschaften, die zum Gegenstande haben, quae ad sensus corporis pertinent, der Erfahrung [2].

Wie Augustin auf dem Gebiete der „scientiae“ durch die sinnliche Erfahrung zu geistigen Begriffen gelangt, wie er durch Abstraktion aus dem Sinnlichen das Intelligible gewinnt, soll noch näher an einigen Beispielen gezeigt werden. Wenn der Kirchenvater an einer Stelle in De Trinitate die Seele des Menschen durch eine höhere Wahrheit und nicht durch bloße Sammlung von Erfahrungsbildern definiert sein läßt, so handelt es sich hier nicht um den Begriff der Seele, sondern um das Ideal; jene Wahrheit wird als eine solche gedacht, die sagt, wie die Seele sein soll [3]. Von dieser idealen Erkenntnis der Seele aber unterscheidet er die rein faktische, die der Mensch gewinnt, „indem er auf die Vorgänge in der eigenen Seele achtet“ (quid in se ipso agatur, attendens). Augustin spricht auch in der unbefangensten Weise von Begriffen (notitiae), quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis [4]. Deutlich heißt es an einer andern Stelle: ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialemve percepimus [5]. Indem wir mehrere einander ähnliche Sinnesbilder miteinander vergleichen, gewinnen wir aus ihnen den allgemeinen Begriff. Daß Augustin diese geistige Operation als eine wirkliche Abstraktion

---

[1] *De Gen. ad lit.* V n. 34. [2] *Retr.* I c. 8, n. 2.
[3] *De Trin.* IX n. 9. [4] *Ebd.* X n. 14. [5] *Ebd.* VIII n. 9.

faßt, mag auch der Umstand andeuten, daß er dafür das Wort „trahere" gebraucht. Er spricht von Erkenntnismaterial, quae animus per sensum corporis traxit[1]. Die also angeeignete Erkenntnis liegt dem weiteren aktuellen Denken zugrunde. „Alles das, was die menschliche Seele durch sich selbst, was sie durch ihre körperlichen Sinne und was sie durch Zeugenaussagen weiß, bewahrt sie in den Schatzkammern des Gedächtnisses auf. Es entsteht dann daraus ein wahres Wort, wenn wir das, was wir wissen, innerlich sprechen; aber dies ist ein Wort, daß allem Klang, ja sogar dem Gedanken des Klanges vorhergeht. Denn so ist das Wort dem erkannten Dinge, von dem es entsteht, ganz angeglichen und sein Abbild, da ja aus der Schauung des Wissens die Schauung der Denktätigkeit entspringt, die ein sprachloses Wort darstellt, ein wahres Wort von einem wahren Dinge" [2]. Anderswo erwähnt Augustin die corporum similitudines . . . impressas memoriae, ex quibus cogitatio formaretur[3]. Von mehreren Begriffen erklärt unser Philosoph ausdrücklich, daß wir sie aus der Erfahrung durch Induktion und Abstraktion gewinnen. So gelangen wir z. B. zum Begriff des Menschen dadurch, daß wir seine äußere Seite, den menschlichen Leib, mit unsern leiblichen Augen wahrnehmen, die innere Seite seines Wesens aber, seine Seele, nach Analogie unseres eigenen Innern und auf Grund unserer Menschenkenntnis denken. So ist aus unserer erfahrungsmäßigen Kenntnis ein „Phantasiebild dem Gedächtnisse eingeprägt", das den weiteren Denkakten zugrunde liegt[4]. Wie vom Menschen, so können wir uns auch von der Welt nur dadurch einen Begriff bilden, daß wir uns der sinnlichen Erfahrung bedienen[5]. In den Confessiones heißt es: Ego scire cupio vim naturamque temporis; auch diese Wesenserkenntnis wird auf dem Wege der Erfahrung von unserm Philosophen angestrebt[6]. Die äußere Erfahrung ist es auch, die Augustin die Dinge als von Gott geschaffene, endliche Wesen erkennen läßt. „Der innere Mensch hat das erkannt durch die Dienstleistung des äußeren; mein inneres, seelisches

[1] *De Trin.* XII n. 2. [2] *Ebd.* XV n. 22. [3] *Ebd.* XII n. 25.
[4] *Ebd.* XIII n. 2. [5] *Ebd.* n. 4. [6] *Conf.* XI n. 29 f.

Ich durch die Sinne meines Körpers“ [1]. „Im Gegensatz zu den Tieren haben die Menschen das Vermögen zu fragen, so daß sie das Unsichtbare an Gott durch die Erkenntnis der geschaffenen Dinge geistig wahrnehmen (Rom. I 20)“ [2]. So richtet denn auch der Kirchenvater „Fragen“ an die Dinge, um dadurch in ihr übersinnliches Wesen einzudringen; und die Dinge antworten ihm auf seine Fragen, und zwar tun sie das durch ihre Wesensform. Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum [3]. Diese species ist die Stimme (vox) der Dinge; durch sie tun sie uns kund, was sie unserm Geiste zu sagen haben, offenbaren uns ihr Wesen [4]. — Damit sind wir beim Kirchenvater auf eine fundamentale Voraussetzung der Abstraktionslehre gestoßen; es ist die kosmologische Anschauung, daß sich in den Dingen etwas Intelligibles findet, daß die wirkliche Welt mit gedanklichen Elementen durchsetzt ist, die eben durch die Abstraktion herausgehoben und zu einem Begriff gestaltet werden. Fassen wir diese kosmologische Voraussetzung etwas näher ins Auge, damit wir die augustinische Abstraktionslehre aus ihren Wurzeln verstehen lernen. Erst die cognitio ex causis ist ja nach Ansicht des Weisen von Stagira eine wirkliche Erkenntnis.

Treten wir dieser Frage näher, so tun sich uns gleich die großen Perspektiven des augustinischen Systems auf. Wir haben bereits im vorhergehenden Kapitel zeigen können, wie der christliche Denker die platonische Konzeption der Ideenwelt umgestaltet und seinem Gedankenbau eingegliedert hat. Diese Ideenwelt ist nun zwar, wie wir sahen, zunächst dem göttlichen Geiste immanent. „Has autem rationes, so fragt ja der Kirchenvater, ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris?“ [5] Aber anderseits vergleicht Augustin Gott bei der Schöpfung mit einem Künstler, der nach seinen vorbildlichen Ideen Gestalten schafft. Sapientia Dei, so heißt es bei ihm, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia [6]. Infolgedessen ist die sicht-

---

[1] *Conf.* X n. 9. [2] *Ebd.* n. 10. [3] *Ebd.* n. 9. [4] *Ebd.* n. 10.
[5] *De div. quaest.* 83, q. 46.
[6] *Tract. in Joh.* I n. 17; vgl. *De civ. Dei* XII c. 25.

bare Welt ein Abbild des mundus intelligibilis. Certe sensibilis mundus nescio cuius intelligibilis imago esse dicitur [1]. Und so heißt es denn am locus classicus von der Ideenwelt, daß durch Teilnahme (participatione) an ihr jedes Ding so ist, wie es ist [2]. Augustin hat also etwas Intelligibles, rationale Elemente in den wirklichen Dingen angenommen. Er geht sogar so weit, daß er das Dasein der Dinge mit ihrem rationalen Gehalte, ihrer Wahrheit identifiziert: Verum mihi videtur esse id quod est [3]. „Wahr ist alles," so lautet eine andere Stelle, „insofern es ist, es ist aber, insofern es wahr ist" [4]. Augustin hat diesem Gedanken vom Intelligiblen in den Dingen auch eine naturphilosophische Wendung gegeben und ihn für seine Kosmogonie ausgewertet. „In dem gedanklichen Elemente, das der Materie eines jeden körperlichen Dinges eingesenkt ist (ratione uniuscuiusque materiae indita corporali), scheint gewissermaßen angelegt zu sein, was noch nicht ist, oder doch verborgen ist, aber mit der Zeit sein wird, oder vielmehr zutage treten wird" [5]. In diesem Sinne spricht Augustin von „rationes seminales", womit er den stoischen Begriff der λόγοι σπερματικοί wiedergibt [6]. Nach ihm hat Gott „in die Elemente der anorganischen Natur für eine jede Pflanzen- und Tierart verborgene Samenkräfte (rationes seminales causales), also Artkeime hineingelegt, die sich, sobald die notwendigen Entwicklungsbedingungen gegeben waren, zu vollkommenen Lebewesen herausbildeten" [7]. Was Augustin hier als ratio bezeichnet, begegnet uns an andern Stellen unter dem Namen species und forma. So lesen wir z. B. bei ihm: Habet aliquam speciem, sine qua corpus non est corpus [8]. Anderswo heißt es: Ego puto corpus aliqua forma

---

[1] *Ep.* 151, ad Nebr.

[2] *De div. quaest.* 83, q. 96. [3] *Sol.* II n. 8. [4] *De im. an.* n. 19.

[5] *De civ. D.* XXII c. 14.

[6] Vgl. *De Gen. c. Man.* I n. 10; *De Trin.* III n. 13, n. 16; *De Gen. ad l.* IV n. 51.

[7] H. Meyer, *Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und christliche Väterspekulation* (*von Hertling-Festgabe,* Freiburg 1914, 288). Ders., *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn 1914). Zur Illustrierung des Gegenwartswertes dieses augustinischen Gedankens sei hingewiesen auf die Schrift von Fr. X. Kiefl, *Charles Darwin und die Theologie* (Rektoratsrede), Würzburg 1909.

[8] *De v. rel.* n. 21.

et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset, si veram haberet, animus esset[1]. Es ist das in den Naturdingen lebendige, innere Prinzip ihrer Ausgestaltung, das nach bestimmten Gesetzen teleologisch wirksam ist und somit als rational gelten muß. Wir werden es am besten als die innere Wesensform des Dinges bezeichnen. Manchmal betrachtet Augustin die „Form" mehr unter ästhetischem Gesichtswinkel. (Deus) te in exteriora relabentem, so lautet eine Stelle, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quicquid te delectat in corpore et per corporis illicit sensus, videas esse numerosum[2]. Er versteht dann unter forma mehr die äußere sinnenfällige Gestalt des Dinges, ohne dabei jedoch die Beziehung zum Übersinnlichen zu übersehen, wie es folgende Äußerung besonders deutlich erkennen läßt: Corporalia . . . formas suas, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur[3]. Auf Grund ihrer „Form" haben die Dinge unserm Geiste etwas zu sagen. „Die Weisheit spricht, wohin du dich auch wenden magst, durch gewisse Spuren, die sie ihren Werken aufgedrückt hat, zu dir und ruft dich, wenn du in das Äußerliche zurückgleiten könntest, durch die Formen des Äußerlichen selbst in das Innere zurück" [4]. An der oben angeführten Stelle in den Confessiones heißt es von den Dingen: nec vocem suam mutant, id est speciem suam. Die species erscheint hier also als die Stimme der Dinge; durch sie offenbaren dieselben uns ihr inneres Wesen: „Es gibt eine Stimme der stummen Erde; du merkst auf und siehst ihre species; du siehst und frägst sie gleichsam in deiner Betrachtung" [5].

Es fragt sich nun weiter, wie der Menschengeist jene „Stimme" der Dinge deutet und erklärt, wie er also das Intelligible als Daseinselement, in sein inneres Leben einbezieht und so ein intellektuelles Gebilde aus ihm macht. Wir berühren damit die psychologischen Voraussetzungen der Abstrak-

---

1 *Sol.* II n. 32.

2 *De l. arb.* II n. 41; vgl. *De v. rel.* n. 67.

3 *De civ. D.* XII c. 27.

4 *De l. arb.* II n. 42. 5 *En. in Ps.* 144 n. 13.

tionslehre. Man muß nun hier sagen, daß gerade von der Psychologie aus eine gewisse Unklarheit in die augustinische Auffassung von der Abstraktion eindringt. Während die aristotelische Psychologie das Verhältnis von Leib und Seele im Sinne der Wesenseinheit faßt, betrachtet Augustin es mehr spiritualistisch und dualistisch, indem er vor allem die Superiorität des geistigen Prinzips betont. „Man muß nicht glauben, daß der Leib irgendwie auf den Geist wirke, als ob der Geist dem Leibe als dem tätigen Prinzip nach Art der Materie unterworfen wäre; vielmehr ist das Wirkende in jeder Hinsicht höher als das Objekt der Wirksamkeit; . . . nun ist aber offenbar der Geist vorzüglicher als der Leib“ [1]. Anderwärts betrachtet Augustin freilich den Erkenntnisprozeß sehr gut von unten auf. Sensus . . . accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis [2]. Sic non meminimus nisi quod sensimus, neque cogitamus nisi quod meminimus [3]. Die Seele bedient sich der Sinne als Boten ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur. Über diese „Umsetzung“ spricht Augustin sich jedoch nicht klar aus. „Die Frage, wie die in den Dingen liegende, objektive Wahrheit sich in die wahre Erkenntnis umsetze oder wie die ratio im Wirklichen den Kontakt mit der ratio in der Seele findet, hat Augustinus oft berührt, ohne aber eine endgültige Entscheidung zu treffen“ [4]. „An den tätigen Verstand streift er in manchen Äußerungen, wie in jener über das Erkennen ‚von allem in einem gewissen Lichte seiner Art‘; aber er faßt mehr die Wirkungen des inneren Lichtes in ihrer Gesamtheit als in ihrer Spezifikation nach den besondern intelligiblen Inhalten ins Auge“ [5]. Übrigens läßt auch das „formare“ an der obigen Stelle auf ein aktives Prinzip im Erkenntnisprozeß schließen; die „acies cogitantis“ weist ebenfalls in diese Richtung. Daß diese, das Intelligible aus dem Sinnlichen eruierende Lichtkraft der Seele bei Augustin nicht klarer hervortritt, liegt vor allem daran, daß er sich die intelligible Ordnung allzusehr nach Analogie der sinnlichen denkt

---

[1] *De Gen. ad l.* XII n. 33; vgl. Storz, *Die Phil. des hl. Aug.* 122 ff.
[2] *De Trin.* XI n. 14. [3] *Ebd.* n. 17.
[4] O. Willmann, *a. a. O.* II² 299. [5] *a. a. O.* 302.

und so ihre Inhalte mehr als gegebene denn als herauszuarbeitende faßt. In natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus [1]. Auch erscheint bei ihm die Spontaneität und Aktivität des Geistes mehr als herrschende denn als dienende: die Vernunft trägt ihre Wahrheitsnormen an den Erfahrungsstoff heran, prüft und mißt ihn an den Wert-Maßstäben. Iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis [2], — eine bei Augustin oft wiederkehrende Wendung. Gegenüber dieser auf dem Gebiete der Idealwissenschaften herrschenden Funktion der Vernunft tritt die den Realwissenschaften entsprechende in Augustins Erkenntnislehre zu sehr in den Hintergrund.

Als Ergebnis unserer Untersuchung der „scientia" können wir folgendes bezeichnen: Die erkenntnistheoretische Methode der „scientia" ist die Abstraktion und Induktion. In den Dingen der Erfahrungswelt finden sich intelligible Elemente; diese werden von unserm Geiste herausgelesen und zu einem Begriffe gestaltet; unser Geist hat dazu eine gewisse „illuminatio" nötig, die von Augustin zwar nicht präzis bestimmt wird, die aber immerhin als „tätiger Verstand" erscheint. — Im Anschluß an die „scientia" soll die damit innigst zusammenhängende Frage nach dem kosmologischen Gottesbeweis kurz erörtert werden.

Wenn wir von Hertling glauben dürfen, dann hat Augustin den sog. kosmologischen Gottesbeweis nicht nur hinter dem ideologischen zurückgestellt, sondern ganz ignoriert. Augustin „geht", so lautet sein Urteil, „nicht aus von dem Axiome der Kausalität, welches uns nötigt, jedes Gewordene auf eine Ursache zurückzuführen, um die Gesamtheit des Gewordenen, die Welt, als Wirkung einer obersten und letzten Ursache zu fassen. Ein solcher Beweis, der uns zwingt, gleichsam auf einem Umwege Gottes Dasein anzuerkennen, ist nicht nach seinem Sinne" [3]. Die Begründung für das Fehlen des kosmo-

---

[1] *De Trin.* XII n. 23. Vgl. *De ord.* II n. 10; *De im. an.* n. 10.

[2] *De l. arb.* II n. 34. Vgl. *De Trin.* XII n. 2; *De civ. D.* VIII c. 6.

[3] v. Hertling, *Augustin* 43.

logischen Arguments bei Augustin, die in dem letzten Satze liegt, ist nun aber nicht so einleuchtend, daß das auf ihr aufgebaute Urteil nicht eine starke Erschütterung erlitte, wenn man bei einem andern der neueren Autoren den Satz liest: „Augustinus kennt ... noch einen zweiten Weg (der Gotteserkenntnis), der unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes von den Dingen ausgeht“ [1]. — Auf die Frage: Hat Augustin das Kausalprinzip zu einem Gottesbeweise verwandt? werden wir füglich mit einem Distinguo antworten. Ausdrücklich oder gar schulmäßig wendet der Kirchenvater das Kausalgesetz nicht an; aber faktisch liegt ein kausaler Gottesbeweis vor. Wenn von Hertling meint, eine solche Beweisführung sei nicht nach Augustins Sinn, so ist das insofern richtig, als der ideologische Gottesbeweis, die Deutung der Unwandelbarkeit, Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der obersten Grundsätze und Begriffe, tatsächlich sein Lieblingsargument, der eigentliche und spezifisch augustinische Gottesbeweis ist. Daß er aber jenen andern Weg, der gleichsam von der Ebene der Dinge aus zu den Höhen der Gottheit führt, gar nicht gegangen sein soll, ist nach dem, was wir bisher von seiner Weltanschauung kennen gelernt haben, nicht wahrscheinlich. Vorab sei bemerkt, daß Augustin das Kausalgesetz gekannt und zu den apriorischen Wahrheiten gerechnet hat. Die verschiedenen Ursachen der Dinge, so sagt er, sind unsern Sinnen durchaus verborgen, illud tamen ... nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa [2]. Sollte nun der Kirchenvater, der doch die platonische Weltauffassung durch den biblischen Schöpfungsbegriff wesentlich ergänzt und somit zwischen Gott und Welt das Verhältnis von Ursache und Wirkung statuiert hat, dieses Kausalitätsverhältnis nicht auch als naheliegenden Weg der Gotteserkenntnis benutzt haben? Mußte ihn nicht auch der christliche Glaube, dessen Lebenswelt doch im Grunde nichts anderes ist als das Offenbar- und Sichtbarwerden des Unsichtbaren und Übersinnlichen, zu einer solchen Betrachtungsweise antreiben und anleiten?

---

[1] M. Baumgartner, *Augustinus* (*Große Denker* I) 266.

[2] *De ord.* I n. 11.

Suchen wir also unsern oben aufgestellten Satz, der die These und Antithese zu einer Synthese gestalten möchte, positiv zu erhärten. Wie sehr Augustin bei aller mystisch-kontemplativen Innerlichkeit es liebte, auf dem Wege über die Geschöpfe zum Schöpfergott aufzusteigen, dafür ist die reiche Verwertung der klassischen Stelle im Römerbrief (I, 20), die in diesem Zusammenhange bei ihm stets wiederkehrt, ein deutlicher Beweis [1]. Schön erscheint diese kosmologische Betrachtungsweise an der bekannten Stelle der Confessiones, wo der Kirchenvater, die Stufenordnung des Kosmos durchmessend, als Echo seines fragenden Rufes an die Dinge des Weltalls immer nur das eine Wort vernimmt: Wir sind nicht Gott; „er hat uns gemacht" [2] (Ps. 99, 3). Das scheint nun freilich mehr die Sprache der religiösen Empfindung als der nüchternen Verstandestätigkeit zu sein. Eine andere verwandte Stelle trägt aber schon mehr rationales Gepräge. „Himmel und Erde", heißt es hier, „bekennen laut, daß sie geschaffen sind; denn sie sind der Veränderung und dem Wechsel unterworfen. Auch bekennen sie, daß sie sich nicht selbst verursacht haben. Also hast du, o Herr, sie geschaffen. Du bist, denn die Dinge sind" [3]. „Ich war gewiß," lautet eine andere Stelle, „daß du seist, und daß du unendlich seist, wenn auch nicht ausgebreitet durch endliche und unendliche Räume, und daß du wahrhaft seist, weil du immer derselbe bist und in keinerlei Beziehung, durch keinerlei Veränderung anders und ein anderer wirst; von dem übrigen aber, was ist, wußte ich, daß es aus dir ist, aus dem einzigen Grunde, weil es ist" [4]. Auf eine Formel gebracht, lautet der Gedankengang Augustins folgendermaßen: Die Welt der Dinge ist veränderlich und wandelbar; sie kann daher den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst, sondern nur in einem andern, absoluten Sein, in Gott, haben. Das Kausalgesetz wird hier zwar nicht ausdrücklich genannt und angewandt; aber es wird doch offenbar vorausgesetzt und faktisch benutzt, es bildet die latente Prämisse des Schlusses von der Welt auf Gott. Wer

---

[1] Vgl. die oben zitierte Stelle *De Gen. ad lit.* IV n. 49; ferner *Conf.* VII n. 23, n. 26 u. m. a.

[2] *Conf.* X n. 9. [3] *Ebd.* XI n. 6. [4] *Ebd.* VII n. 26.

nun eine Beweisführung nur dort sehen will, wo die Gedankenführung in streng dialektischer, syllogistischer Form erscheint, der wird von diesem Standpunkte aus dem dargelegten Gedankengang Augustins den Charakter der Argumentation absprechen; wer dagegen mehr Wert auf den innern Gehalt als die äußere Gewandung eines Gedankengefüges legt, wird auf Grund der angegebenen Stellen mit Recht von einem kosmologischen Gottesbeweise bei Augustin sprechen. Übrigens hat der Kirchenvater in einer andern Schrift, De lib. arb. II n. 45 ff., jenen Beweis selbst in eine präzisere, mehr dialektische Form gegossen. Das ganze Universum, der Makrokosmos sowohl wie der Mikrokosmos, stellt sich dem denkenden Geiste als veränderlich und wandelbar dar. Veränderung bedeutet Formierung [1]. Nun kann aber kein Ding sich selbst formieren, weil kein Ding sich geben kann, was es nicht hat [2]. Es bleibt also nur die Möglichkeit übrig, daß Geist und Körper ihre Form von einem andern Prinzip empfangen; diese aber kann nur eine unwandelbare und ewig gleichbleibende Form sein [3]. Augustin zieht den Beweisgang sogar in einen Satz zusammen, indem er weiter fortfährt: Körper und Leben zeigen dadurch, daß sie formierbar sind und nach Verlust jeglicher Form ins Nichts zurücksinken, deutlich, daß sie jener Form ihr Dasein verdanken, die ewig dieselbe bleibt [4]. Kann man den sog. Kontingenzbeweis, der vom kontingenten auf ein notwendiges, vom bedingten auf ein unbedingtes Sein schließt, klarer formulieren, als der Kirchenvater es hier getan hat? [5] Augustin bereichert den dargelegten Beweisgang noch durch andere Gesichtspunkte. Wie die Veränderlichkeit der

---

[1] *De l. arb.* II n. 45. Omnis „res mutabilis etiam formabilis sit necesse est“.

[2] Nulla autem res formare se ipsam potest, quia nulla res potest dare sibi, quod non habet.

[3] *Ebd.* Conficitur itaque, ut et corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur.

[4] n. 46. Istae igitur duae creaturae corpus et vita, quoniam formabilia sunt . . . amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt, se ex ista forma subsistere, quae semper eiusmodi est.

[5] Vgl. auch *De nat. boni* c. 19: Vere enim ipse (Deus) est, quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse, quod erat; vere ergo illo est, qui incommutabilis est; cetera, quae ab illo facta sunt, ab illo pro suo modo esse acceperunt. Ac per hoc sicut ab illo est omne quod bonum est, sic ab illo est omne, quod naturaliter est.

Dinge auf ein unveränderliches Formprinzip hinweist, so erfordert ihre Einheit und Schönheit ein höchstes Ordnungsprinzip als hinreichenden Erklärungsgrund. Alle Dinge streben nach Einheit, die ihnen gleichsam als Norm und Ideal vorschwebt. Das ist nur so zu erklären, daß jene Einheit das Prinzip ist, von dem die sich ihr verähnlichenden Dinge ihr Sein empfangen haben [1]. Unter den Teilen des Körpers herrscht eine gewisse Harmonie, ohne die derselbe nicht bestehen könnte; also ist der Körper von dem gemacht, der den Ursprung aller Harmonie darstellt [2]. Alle Dinge sind schön; diese ihre Schönheit verlangt als Prinzip ein Urschönes, Gott [3]. Überall, wo wir Maß, Zahl und Ordnung finden, sollen wir nach Augustins Ansicht auf ein künstlerisches Prinzip schließen, als das sich uns Gott darstellt [4].

Die Grundzüge der augustinischen Erkenntnistheorie sind uns nunmehr klar. Die veritates und rationes aeternae, die Grundsätze und Grundbegriffe der Idealwissenschaften, haben ihren logischen Ursprung in der veritas aeterna et incommutabilis, in Gott. Augustin bezeichnet dieses apriorische Wissensgebiet als „sapientia". Von ihr hebt sich erkenntnistheoretisch die „scientia" ab. Sie bildet gleichsam eine Provinz niederen Wissens unterhalb jenes apriorischen Erkenntnisbezirks. Ihre Quelle ist nicht die Ideenwelt, sondern die Erfahrungswelt. Auf dem Wege der Induktion und der Abstraktion des Intelligiblen aus dem Sinnesmaterial gewinnt sie ihre Begriffe und gelangt zu Erkenntnissen realwissenschaftlicher Art. Wir müssen also nach augustinischer Auffassung eine doppelte Denkbewegung bei der Erkenntnis unterscheiden: eine von oben, von Gott ausgehende, und eine von der Sinneserfahrung, also von unten anhebende. Vergleichen wir hiermit die thomistische Erkenntnislehre, so springt der Gegensatz in den erkenntnistheoretischen Ansichten sogleich in die Augen. Nach aristotelisch-scholastischer Anschauung findet bei der natürlichen Erkenntnis „lediglich ein Zug von unten nach oben statt" [5]. Der Grund-

---

[1] *De v. rel.* n. 58. [2] *Ebd.* n. 21.

[3] *Conf.* XIII n. 28. [4] *De Gen. c. Man.* I n. 26.

[5] J. A. Endres, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* 145.

gedanke dieser Erkenntnistheorie ist: cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu [1]. Alle Erkenntnis nimmt ihren Ausgang von der Sinneserfahrung. Aus dem Sinnesmaterial werden durch Abstraktion zunächst die Begriffe der empirischen Dinge, die sog. ideae primitivae gewonnen. Auf Grund dieser werden dann durch geeignete Operationen des aktuierten Denkens die abstrakten Grundbegriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis, die Augustin aus der Ideenwelt herleitet, gebildet. Das ganze Wissensgebäude ruht hiernach auf dem Fundamente der objektiven Dinge; es ist erbaut aus dem Erkenntnismaterial, das die Welt der Dinge dem Menschengeiste liefert. Im Gegensatze hierzu hat Augustin die Erfahrung nur „als Vorstufe, aber nicht als Grundlage der höheren Erkenntnis gefaßt" [2]. Der christliche Platoniker hat die Ideenwelt nicht aus der Erfahrungswelt herausgearbeitet; er hat vielmehr, um mit Mausbach zu reden, diese „Welt der Begriffe und Gesetze, von unten gesehen, auf sich selbst" gestellt [3].

Mit der Anerkennung einer Abstraktion des Intelligiblen aus dem Sinnlichen bei Augustin sind wir in Gegensatz zu einer vielfach herrschenden Ansicht getreten, die z. B. in folgendem Urteil eines neueren Autors zum Ausdruck kommt: „Die Lehre der Abstraktion des Intelligiblen aus dem Sinnlichen ist dem Augustin fremd" [4]. Diese Auffassung beruht auf einer ungenügenden Würdigung der „scientia" bei Augustin — ein Mangel, den die meisten Darstellungen seiner Erkenntnislehre aufweisen. Auf dem Gebiete der „scientia", dem der Kirchenvater allerdings weit weniger Interesse zuwendet als der „sapientia", hat er, wie gezeigt, in unzweideutiger Weise Induktion und Abstraktion als notwendiges und wahres Erkenntnismittel anerkannt. Ein anderer Autor, der sich das obige Urteil angeeignet, spricht anderseits ganz unbefangen von einem Eindringen in das Wesen der Dinge unter Benutzung der Erfahrung [5]. Das ist ja freilich zuzugeben: in dialektischer

---

[1] Thomas Aq., *Sup. Boëth. de Trin.* q. 1. a. 1. Vgl. Kleutgen, *Vom intellectus agens u. den angeborenen Ideen* (*Beilagen zur Theol. u. Phil. der Vorzeit* III, Münster 1875) 41.

[2] O. Willmann *a. a. O.* II² 301. [3] *a. a. O.* I 166.

[4] C. van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit* 178.

[5] Vgl. oben S. 40.

und scholastischer Weise entwickelt, findet sich die Abstraktionslehre bei Augustin nicht. Immerhin genügt das, was er über diesen Punkt sagt, um daraufhin mit Recht von einer Abstraktion bei ihm sprechen zu können.

V. Die absolute Wahrheit und der Intellekt.

Der metaphysische Grund, auf dem die objektive Wahrheit unserer Erkenntnis beruht, ist die substantielle Wahrheit, Gott. Das apriorische Element in unserer Erkenntnis, die obersten Erkenntnisprinzipien haben nicht in den Gegenständen noch auch im menschlichen Intellekt, sondern in Gott bezw. in der intelligiblen Welt ihren logischen und metaphysischen Ursprung. Das ist die Lösung, die Augustin von dem Problem der Begründung unserer Erkenntnis nach seiner objektiven Seite gegeben hat. Die andere Seite dieses Zentralproblems ist die psychologisch-metaphysische. Es fragt sich, wie die Erkenntnis jener Wahrheit in unserer Seele entsteht, und wieweit ihr idealer Rechtsgrund auch Ursache, Wirkgrund, der menschlichen Erkenntnis ist. Dies Problem galt es für Augustin zu lösen. Denn was hilft eine in überweltlichen Höhen thronende intelligible Welt, wenn sie nicht mit unserem Geiste in Kontakt zu treten vermag? In platonischem Gedankenflug hatte Augustin sich zum Erkenntnisgrund, der intelligiblen Welt, erhoben. Aber damit war der Boden der Wirklichkeit verlassen, und es erhob sich jetzt die Frage, wie beide, Erkenntnisgrund und Intellekt in Beziehung zueinander gesetzt und die Kluft zwischen ihnen überbrückt werde. Nicht im ersten Anlauf gelang es Augustin von diesem Problem, das wir als das Problem des Platonismus und des Rationalismus überhaupt bezeichneten, eine befriedigende Lösung zu geben.

1. Die anfängliche Lösung des Problems.

Nicht mit Unrecht bezeichnet Windelband die Philosophie Augustins als „die Metaphysik der inneren Erfahrung“ [1]. In ihm hat das philosophische Denken eine Wendung zum Subjekt

[1] W. Windelband, *Geschichte d. Philos.*[5] 230 ff.

und seiner Innenwelt gemacht. Augustins Blick ist durchaus auf das innere Leben mit seinen mannigfaltigen Inhalten gerichtet. „Nicht das Verhältnis des Inneren zum Äußeren, sondern das des Inneren zum Innersten, zum Fühlen und Schauen Gottes im Herzen, sind die eigentlichen Objekte und treibenden Kräfte seiner Spekulation“ [1]. Im Bereiche des Innenlebens entdeckte er nicht bloß jene selbstgewisse Wahrheit, die er als festes Bollwerk der eindringenden Skepsis entgegenstellte, er ist von der Überzeugung durchdrungen, daß überhaupt nur dort eigentliche Wahrheit zu finden ist. Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas [2]. Das ist der Grundton, der überall in seinen Schriften durchklingt. „Wenn du fragst, wo der Weise die Weisheit finde, so antworte ich: in sich selbst“ [3]. Gern, sagt er, vernehme er es, wenn die Seele ermahnt würde, sie solle sich nicht mehr als nötig mit den Sinnendingen abgeben, sondern sich von diesen weg in sich selbst zurückziehen und im Verkehr mit Gott wieder Kindessinn annehmen [4]. Je mehr sich der Mensch auf seine Innenwelt konzentriere, desto besser erkenne er die Wahrheit [5]. Hier tritt unser Geist in direkte Beziehung zur Wahrheit. Ea vero quae intelliguntur, non quasi alibi posita intelliguntur, quam ipse qui intelligit animus [6]. Die Wahrheit wohnt, wie wir bereits hörten, im innern Menschen.

Wie ist nun diese Verbindung der intelligibilia mit dem Menschengeiste zu denken? Sie ist für Augustin etwas Wunderbares und Geheimnisvolles. Haec autem quae intelliguntur eodem modo sese habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit se illis esse coniunctum, miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter. Namque aut in illo sunt, aut ipse in illis [7]. Es ist also das Verhältnis eines gegenseitigen Ineinanderseins. Unsere Seele ist nach Augustin von Natur mit den rationes divinae verknüpft und schaut in diesen die Wahrheiten [8]. In unserer Seele finden wir das Intelligible vor

---

[1] H. Siebeck, *Die Anfänge der neueren Psychol.* (*Zeitschr. für Phil. u. phil. Kritik* 92, 1888, 189).

[2] *De v. rel.* n. 72. [3] *C. Ac.* III n. 31.

[4] *De qu. an.* n. 55. *Retr.* I c. 3. [5] *De im. an.* n. 17.

[6] *Ebd.* n. 10. [7] *Ebd.* n. 17. [8] *De l. arb.* III n. 13.

— zugleich ein Beweis für deren Unsterblichkeit[1]. In den Tiefen des Menschengeistes ruht das Intelligible. In diesem Sinne spricht Augustin von den secretis[2] und abdito mentis[3], von den geheimnisvollen Gemächern der Wahrheiten[4] und dem verborgenen Schatz des Geistes[5]. Mit diesen bildlichen Ausdrücken sucht er das innige Verhältnis zwischen der Wahrheit und dem Menschengeiste, das ihm einer begrifflichen Fixierung kaum zugänglich zu sein scheint, zu erläutern. Freilich ganz im Dunklen läßt er das Verhältnis nicht. Er bezeichnet eine bestimmte Seelenkraft als den Sitz des Intelligiblen: das Gedächtnis, memoria, das überhaupt für ihn „ein Gegenstand des eingehendsten Interesses“ [6] ist. Memoria hominis et maxime illa, quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint[7]. Ruhen die intelligibilia aber im Gedächtnis, so besteht die Intellektualerkenntnis darin, daß jene gleichsam von dort hervorgeholt werden, wozu es einer äußeren Anregung bedarf. Ubi ergo, aut quare cum dicerentur agnovi, et dixi: Ita est, verum est; nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in caveis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?[8] Lernen ist daher nichts anderes als das, was zerstreut und ungeordnet im Gedächtnis ruht, denkend sammeln und durch aufmerksames Hören bewirken, daß das so zur Hand Gestellte sich leicht bei einer ähnlichen Betrachtung darbietet. Das liegt auch schon im Worte cogitare, das die Intensivform von cogere ist, mithin „sammeln“ bedeutet[9].

Wies schon die allgemeine Bestimmung des Verhältnisses der Wahrheit zum Menschengeist platonische Züge auf, so zeigen vollends diese Ausführungen in den Confessiones eine völlige Anlehnung an Plato. „Von dieser Anschauung war nur ein Schritt zu der Annahme der platonischen Lehre von der *ἀνάμνησις*“ [10]. Daß Augustin diesen Schritt wirklich getan und die erste

---

[1] *De im. an.* n. 5. *De Trin.* X n. 10: Vergleich mit dem Vorfinden der sensibilia.

[2] *De im. an.* n. 6. [3] *De Trin.* XIV n. 9.

[4] *De ut. cred.* n. 1. [5] *De Trin.* XV n. 22.

[6] Siebeck, *a. a. O.* 172. [7] *De Trin.* XV n. 43.

[8] *Conf.* X n. 17. [9] *Ebd.* n. 18. [10] O. Willmann, *a. a. O.* II² 299.

Lösung des Problems der Intellektualerkenntnis, dieser magna quaestio [1], wie er es nennt, im Sinne seines Meisters vollzogen hat, geht aus den Schriften seiner ersten Denkperiode klar hervor.

De quant. an. n. 34 findet Evodius mit der Ewigkeit der Seele die Tatsache unvereinbar, daß die Kindesseele aller Kenntnisse bar sei. In diesem schwierigen Punkte, erwidert Augustin, sei er der gegenteiligen Meinung, denn er glaube, daß die Seele omnes artes secum attulisse ... nec aliud quidquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. Damit ist die Lehre Platos, daß alles begriffliche Wissen Erinnerung sei, anerkannt. Es fragt sich nun weiter, wann die Seele nach Augustins Auffassung die intelligiblen Inhalte empfangen hat, m. a. W. ob Augustin mit der platonischen Wiedererinnerungslehre auch die Präexistenzlehre übernommen hat. Da die eben zitierte Stelle uns darüber keinen Aufschluß gibt, befragen wir eine andere Quelle. Es kommt hierfür vor allem der 7. Brief an Nebridius in Betracht, den Augustin nach Thimme im Jahre 389 geschrieben hat [2]. Augustinus widerlegt hier zunächst die Behauptung seines Freundes, es gäbe keine Erinnerung ohne Phantasmata. Bei dieser Gelegenheit kommt er auf die platonische Wiedererinnerungslehre zu sprechen. „Einige“, heißt es, „ereifern sich gegen jene hochberühmte Lehre des Sokrates, wonach das, was wir lernen, nicht wie etwas Neues uns eingepflanzt, sondern nur durch die Erinnerung ins Gedächtnis zurückgerufen wird; sie weisen darauf hin, daß die Erinnerung sich auf Vergangenes bezieht, die Intellektualerkenntnis es dagegen nach Plato selbst mit Bleibendem und Unvergänglichem, also nicht mit Vergangenem zu tun hat. Diese, sagt nun Augustin, übersehen, daß jene Schau, in der wir die intelligiblen Dinge einst geistig wahrnahmen (aliquando vidimus mente) der Vergangenheit angehört und wir nun, da wir von ihnen herabgesunken (a quibus quia defluximus) sind und allerlei Dinge zu sehen angefangen haben, jene durch Erinnerung d. h. vermöge des Gedächtnisses wiederschauen“ [3]. Die weitere These seines Freundes, wonach die Seele, die sich der körperlichen Sinne noch nicht bedient hat, dennoch sich

---

[1] *De qu. an.* n. 34. [2] W. Thimme, *a. a. O.* 120. [3] *Ep.* 7 n. 2.

Körperliches vorstellen kann, veranlaßt Augustin, sich über den Anfangszustand der Seele noch näher zu äußern. Er spricht von einem Zustand, in welchem sich die Seele befand, bevor sie sich des Körpers zur Sinneswahrnehmung bediente; die Seele, so meint er, sei, was kein Vernünftiger bezweifle, besser daran gewesen, wo sie sich noch nicht in den bunten Sinnenschein verstrickt habe (antequam his fallacibus sensibus implicaretur). Damals seien ihr die Phantasiegebilde (imaginationes) noch fremd gewesen, denn diese seien nichts anderes als eine von den Sinnen beigebrachte Wunde, ein Erzeugnis der eindringenden Lüge [1]. Nie und nimmer, antwortet er seinem Freunde, glaube er, daß die Seele, die noch nicht durch den Körper empfinde, noch nicht durch die ganz und gar eitlen Sinne von einem sterblichen und flüchtigen Wesen verwundet sei, in so schmählicher Falschheit sich befunden habe [2]. Die Sinnesvorstellungen könne die Seele unmöglich aufnehmen (pati), priusquam corpore sensibusque utatur [3]. Nehmen wir noch die Einleitung zu De beata vita hinzu, so wird der Platonismus Augustins in diesem Punkte noch deutlicher. „Wenn zum Hafen der Philosophie," sagt Augustin schön, „von wo aus man in die Gefilde eines glücklichen Lebens gelangt, nur die von der Vernunft angestellte Fahrt und die freie Willenstat führten, so würden sicherlich noch viel weniger Menschen zu ihm gelangen, wenngleich es auch jetzt schon recht wenige sind. Denn da wir in diese Welt, sei es von Gott, sei es von der Natur, sei es vom Schicksal, sei es von unserem Willen, sei es von einem Teil von diesen oder allen zugleich — ein gar dunkles Problem, dessen Aufhellung durch Theodorus unternommen — wie in ein stürmisches Meer gleichsam grund- und ziellos hinabgestürzt worden sind, — wie wenige würden da erkennen, wohin sie streben und wie sie zurückkehren sollten, wenn nicht bisweilen ohne, ja wider ihren Willen ein Sturm, von den Toren für ungünstig angesehen, die Unwissenden und Irrenden zu jenem hochwillkommenen Lande hintriebe?" [4]

---

[1] *Ep.* 7 n. 3. [2] *Ebd.* n. 5. [3] *Ebd.* n. 7.

[4] *D. b. v.* n. 1. *C. Ac.* II n. 22 heißt es von der Seele: . . . quasi in regionem suae originis rediens . . . securior rediturus in coelum.

Aus den dargelegten Ausführungen Augustins geht mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor, daß er in seinen ersten Schriften der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seele zuneigte. Es ist das auch nicht zu verwundern, wenn man sich den Einfluß der platonischen Weltanschauung auf Augustin vergegenwärtigt, „deren Grundpfeiler die Transzendenz des Göttlichen, die Priorität des Idealen vor dem Realen, des Geistigen vor dem Körperlichen bilden“ [1]. Daß Augustin eine Lehre, die wie diese aus der platonischen Grundanschauung heraus geboren ist und in den Tiefen des Systems wurzelt, gleich bei seiner geistigen Berührung mit dem Platonismus abgelehnt und es unternommen hat, von diesem so schwierigen philosophischen Grundproblem eine selbständige Lösung zu geben, ist nicht wohl anzunehmen [2]. Es ist freilich bemerkenswert, daß er auch in seinen frühesten Schriften, die sonst vielfach stark platonisches Gepräge tragen, die Präexistenzlehre niemals explicite dargelegt hat. Der Grund dafür liegt ohne Zweifel darin, daß er sie als kaum vereinbar mit der christlichen Weltanschauung empfand [3]. Und trotzdem konnte er ihrer zur Lösung des Erkenntnisproblems nicht wohl entraten. Bildete sie doch die, freilich mehr oder weniger latente Prämisse für die platonische Theorie der Wiedererinnerung. Aus diesem Dilemma konnte sich der christliche Philosoph nur durch den Versuch einer neuen, besseren Lösung befreien, die sich aber erst allmählich anbahnte.

Von den oben angeführten Stellen abgesehen findet sich die Wiedererinnerungslehre noch in Sol. II n. 35, wo es von den wissenschaftlich Gebildeten heißt, daß sie in se oblivione abrutas (disciplinas) eruunt discendo, et quodammodo refodiunt. Auch D. im. an. n. 6. klingt dieser Gedanke durch. Der Präexistenzgedanke findet sich sogar noch in der Schrift De libero arbitrio, die erst 395 vollendet und veröffentlicht worden ist [4].

---

1 v. Hertling, *John Locke u. d. Schule von Cambridge* (Freib. 1892) 134.

2 Hat doch Augustin sogar mit dem plotinischen Gedanken einer allgemeinen Menschenseele sympathisiert, wie *De qu. an.* n. 69 deutlich zeigt. *De l. arb.* n. 27 ist er freilich aufgegeben.

3 „Nur dem vertrauten Freunde gegenüber sprach er diese seine letzten Gedanken . . . unumwunden aus.“ W. Thimme, *a. a. O.* 122 f.

4 O. Bardenhewer, *Patrologie* 420.

Freilich tritt er hier als ein schwieriges und dunkles Problem auf. Evodius wirft die Frage auf, die ihm, wie er sagt, auf der Seele brennt, warum wir so furchtbare Strafen erdulden müssen, die wir ganz gewiß Toren sind und niemals weise gewesen sind, so daß man von uns nicht sagen könne, wir hätten dieses Los verdient, weil wir die Burg der Tugend verlassen und uns in die Knechtschaft der Lust begeben hätten. Augustin greift die zuversichtlich aufgestellte Prämisse an: „Du sprichst, als ob es sonnenklar wäre, daß wir niemals weise gewesen sind; du hast wohl die Zeit nach unserer Geburt im Auge. Aber da die Weisheit in der Seele wohnt, so ist es eine wichtige und dabei recht dunkle Frage, ob die Seele vor ihrem Eintritt in den Körper bereits ein anderes Leben gelebt und ob sie ehemals weise gelebt hat“ [1]. Wie sehr der Präexistenzgedanke Augustin zweifelhaft geworden, geht daraus hervor, daß er ihn bei seiner Beweisführung unter den Tisch fallen läßt und andere Argumente ins Feld führt; ja, wie der Schlußsatz seiner Beweisgänge zeigt, rechnet Augustin positiv mit der gegenteiligen Voraussetzung: Iure igitur ac merito stulti homines, tametsi nunquam fuerunt sapientes (hoc enim dubium et occultissimum est), huiuscemodi afficiuntur miseria [2]. Noch ein letztes Mal begegnet uns der Gedanke der Präexistenz De l. arb. III n. 57—58. Der Präexistenzianismus erscheint aber auch hier nur mehr als eine Möglichkeit neben andern, wenn auch „mindestens ebenso plausibel wie die beiden konkurrierenden Anschauungen des Kreatianismus und Traduzianismus“ [3].

Für die spätere Stellung Augustins zu diesem Problem ist charakteristisch die Art und Weise, wie er sich mit der Stelle C. Ac. II n. 22: Securior rediturus in coelum, Retr. I c. 1 n. 3 abfindet. Er korrigiert zunächst rediturus in iturus mit Rücksicht auf die, qui putant animos humanos pro meritis peccatorum suorum de coelo lapsos sive deiectos, in corpora ista detrudi. Er habe, sagt er, keinen Anstand genommen, so zu sprechen, weil er mit coelum Gott gemeint habe, so daß sein Gedanke

---

[1] *De l. arb.* I n. 24. [2] *Ebd.* n. 26.
[3] W. Thimme, *a. a. O.* 119.

mit Tradition und Schrift übereinstimme. Nachdem er das mit Stellen belegt hat, fährt er fort: Es steht also außer Frage, daß quaedam originalis regio beatitudinis animi, Deus ipse est . . . Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam; an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam, nec adhuc scio[1]. Der Ursprung der Seele ist also auch jetzt noch, auf dem Höhepunkte seines Denkens und Lebens, für Augustin ein Problem; er vermag sich nicht für den Kreatianismus oder den Traduzianismus zu entscheiden. Die platonische Präexistenzlehre jedoch wird abgelehnt. Aber wenn Augustin „die selige Heimat der Seele" in Gott verlegt, so ist damit offenbar der platonische Gedanke in christlichem Sinne umgeprägt[2].

Eine ausdrückliche Zurücknahme der platonischen Anamnesislehre vollzieht der Kirchenvater bei der Besprechung der Sol. in Retr. I c. 4 n. 4[3]. Jene dort geäußerte Ansicht, wonach die in den Wissenschaften Unterrichteten die Wahrheiten, nachdem sie in Vergessenheit geraten sind, durch Lernen hervorholen und gewissermaßen wieder ausgraben, findet hier seine Mißbilligung und wird zugleich durch eine neue, bessere Theorie ersetzt. Es sei, sagt er, wahrscheinlicher, daß die über wissenschaftliche Dinge richtig Befragten, auch wenn sie sich in den Wissenschaften nicht auskennen, deshalb richtige Antworten gäben, weil ihnen entsprechend ihrer Fassungskraft das Licht der ewigen Vernunft gegenwärtig sei, in welchem sie diese unveränderlichen Wahrheiten schauten; und nicht etwa, weil sie sie ehemals gekannt und dann vergessen hätten,

---

[1] Ebenso *Ep.* 164 n. 20 . . . quaecumque de anima opinio vera sit, quarum nullam temere affirmare adhuc audeo, nisi tantum illam repudiare, qua creduntur animae pro mentis nescio quorum superiorum actuum suorum, singulae in singula corpora tamquam in carceres trudi . . .

[2] Daß sich hinter der platonisch klingenden Form des Satzes aus seiner Erstlingsschrift auch ein platonischer Gedanke befunden hat, ist doch wohl anzunehmen, mag Augustin auch anderseits niemals den hier zurückgewiesenen Sinn bestimmt und ausdrücklich damit verbunden haben. So fällt von dieser retractatio zugleich ein Licht auf die frühere Auffassung.

[3] Ebenso bei Prüfung der Schrift *De qu. an. in Retr.* I c. 8 n. 2.

wie die Platoniker u. a. annähmen. Mit deren Ansicht habe er sich, soweit es im Rahmen der Schrift angängig wäre, im 12. Buche von De Trinitate (n. 24) auseinandergesetzt. Augustin hat hier wirklich die platonische Theorie zu widerlegen versucht und zwar mit mehr empirischen Gründen. „Bestände die Wiedererinnerungslehre zu Recht," so führt er aus, „so würden doch nicht alle Menschen, wenn sie in der rechten Weise gefragt würden, richtige Antworten geben auf allen Gebieten. Nehmen wir ein Gebiet heraus z. B. Geometrie, so sind doch sicherlich nicht alle Menschen im früheren Leben Geometer gewesen, so daß sie darum hierin Bescheid wüßten; denn jene sind unter den Menschen so selten, daß man kaum einen findet. Auch wäre es kaum begreiflich, weshalb das apriorische Wissen auf die intelligiblen Dinge beschränkt sein sollte und sich nicht auch auf die Sinnendinge erstrecken sollte. Denn was man sich von Pythagoras u. a. erzählt, er habe sich solcher Dinge aus seinem früheren Dasein erinnert, beruht auf Täuschung und Verwechselung" [1].

In seinem Werke De Trinitate, das um 398 begonnen und nach 416 vollendet ist, nimmt Augustin also eine bestimmt ablehnende Stellung zu der platonischen Lösung des Problems ein, die er sich anfangs angeeignet hatte, und er weiß auch die Ablehnung wohl zu begründen. Aber er bleibt bei der Negation nicht stehen. In seinem Geistesleben hatten sich lebensfähige Keime gebildet, aus denen sich eine neue und bessere Lösung des Problems entwickelte. Wir sahen bereits in den Retractationes diese neue Lösung an die Stelle der früheren gesetzt. Er hält nach wie vor an dem apriorischen Wissensbesitz fest [2], glaubt aber diese Tatsache besser durch die Annahme erklären zu können, daß wir die Wahrheiten im Lichte der ewigen Wahrheit schauen [3]. Das ist die endgültige Erklärung, die Augustin vom Wesen der Intellektualerkenntnis gegeben hat. Es ist die bekannte Theorie der göttlichen Erleuchtung, wonach die Prinzipien aller Wissenschaft dem

[1] Eine Widerlegung der platonischen Lehre vom Ursprung und Fortleben der Seele gibt Augustin *De c. D.* X c. 30.

[2] *Retr.* I c. 8 n. 2. [3] *Sol.* II n. 35.

Menschengeiste durch Einstrahlung und Erleuchtung aus dem Schoße der ewigen Urwahrheit vermittelt werden. Wie sie in seinem Geiste geworden und sich gestaltet hat, gilt es jetzt zu untersuchen.

2. Die Theorie der göttlichen Erleuchtung.

a. Ihre Voraussetzungen.

Wer die Antworten der großen Philosophen auf die ewigen Fragen der Philosophie verstehen will, muß vor allem das geistige Wesen des Philosophen, sein Grundverhalten zur Wirklichkeit ins Auge fassen, um von dort aus das Verständnis für die einzelnen Lehren zu gewinnen.

Augustins Denken erhält sein typisches Gepräge durch den mächtigen Zug seines Wesens zu Gott. Er ist die innere Triebkraft, die in seinem Denken und Streben wirksam ist. Die Gottesidee ist „der Grundzug der Weltanschauung" des großen Kirchenvaters[1]. Es ist der theozentrische Typus, der uns bei ihm in seltener Reinheit und Vollendung entgegentritt. Der Zug seiner liebeglühenden Seele zu Gott, der mächtige Drang nach Vereinigung mit ihm, dem Quell des Lichtes und der Kraft, ist das innere Leben, das in den Tiefen seines philosophisch-theologischen Systems flutet und sich in den lehrhaften Formulierungen ausgewirkt hat. Das zeigt sich so recht in seiner Auffassung von der Philosophie. Sie bedeutet ihm amor sapientiae[2], eine Definition, die, wie Portalié treffend bemerkt, die augustinische Lehre von vornherein schützt gegen jeden nüchternen und kalten Intellektualismus[3]. Da nun Gott die Weisheit ist, verus philosophus est amator Dei[4]. „Das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit gewinnt die religiöse Färbung, in welcher es uns in den Konfessionen vom ersten bis zum letzten Blatte begegnet"[5]. Das Einswerden mit der Wahrheit in der philosophischen Erkenntnis bedeutet ihm Ver-

---

[1] Vgl. H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus* (*Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte* X 2) Freiburg 1912.

[2] *De ord.* I n. 32. [3] Portalié, *a. a. O.* 2327.

[4] *De c. D.* VIII c. 1. [5] v. Hertling, *Augustinus* 42.

einigung mit Gott. Deus enim est veritas, nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat [1]. Gott und die Seele, die einzigen Gegenstände seiner Spekulation [2], stehen ja in innigster Beziehung zueinander. Der Mensch steht durch seinen Geist in unmittelbarer Verbindung mit Gott, kein Geschöpf befindet sich dazwischen [3]. Er ist so erschaffen, ut per id quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit [4]. Mit der Spitze unseres Wesens berühren wir also gleichsam das absolute Geistesleben. Der Grund dafür ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen. „Die vernunftbegabte Kreatur hat der Vater durch die Wahrheit erschaffen zum ewigen Schauen der Wahrheit, weil sie ihr in jeder Weise ganz ähnlich ist“ [5]. „Das Vernunftbegabte“, heißt es anderswo, „ist Gott am ähnlichsten. Daher ist der Mensch, weil seiner inneren Natur nach aufnahmefähig für die Wahrheit, nach dieser Seite so sehr Gottes Ebenbild, daß er ohne jede Vermittlung von ihm gestaltet wird (formari) und somit nichts so enge mit ihm verbunden ist“ [6]. „Wenn wir Gottes Willen gemäß leben und unsern Geist auf das Unsichtbare in ihm richten, so muß dieser offenbar aus Gottes Ewigkeit, Wahrheit und Liebe heraus immer mehr vervollkommnet werden“ [7]. Gerade dieses Wort zeigt deutlich, wie die religiöse, theozentrische Auffassung Augustins vom philosophischen Erkennen des Menschen zur Theorie der göttlichen Erleuchtung führen mußte.

Es kommt noch hinzu, daß Augustin die platonische Ideenwelt in den göttlichen Intellekt verlegt hatte. Dieser bedeutsame Schritt mußte eine andere Auffassung von der Intellektualerkenntnis nach sich ziehen. An die Stelle des Schauens der Ideen mußte jetzt ein mittelbares oder unmittelbares Schauen, Innewerden Gottes treten.

Endlich wird jenes Motiv noch wirksam verstärkt durch die christliche Idee der Offenbarung im Sinne der direkten

---

[1] *De ut. cred.* n. 33.

[2] *De ord.* II n. 47; ferner die vielzitierte Stelle *Sol.* I n. 7.

[3] *De v. rel.* n. 113.

[4] *De c. D.* VIII c. 4.

[5] *De v. rel.* n. 68.

[6] *Div. qu.* 83, qu. 51 n. 2.

[7] *De Trin.* XII n. 21: . . . proficienter debere formari.

Mitteilung von Wahrheiten von seiten Gottes an die Menschheit. Denn bei dem religiösen Grundzug seines Wesens und der innigen Verbindung, in die Augustin Glauben und Wissen bringt, lag die Möglichkeit nahe, die Auffassung, die in der Sphäre des Glaubens herrscht, auch auf das Gebiet des natürlichen Erkennens auszudehnen. Wie sehr der Gedanke einer höheren Erschließung der Wahrheit Augustins Geistesart entsprach, zeigt bereits seine Erstlingsschrift, wo es heißt: „Wenn du sagst, ein höheres Wesen (numen) könne allein dem Menschen die Wahrheit vermitteln, so ist das bündig sowohl wie fromm gesprochen. Nichts fürwahr habe ich in unserem Gespräche vernommen, was mir lieber wäre, nichts, was wichtiger, wahrscheinlicher und, wenn dieses Wesen, wie ich vertraue, existiert, nichts, was wahrer ist“ [1].

Neben diese psychologischen Motive treten historische Voraussetzungen als weitere Bedingungen für die augustinische Theorie. Die Ablehnung der platonischen Lösung des Problems der Intellektualerkenntnis seitens Augustins darf uns nicht dazu verleiten in seiner Theorie eine völlige Neuschöpfung zu erblicken. Sie ist im Gegenteil nicht nur, wie mehr oder weniger jede neue Idee, durch das Denken der Früheren vorbereitet, sondern war bereits im Platonismus, allerdings in anderer Gestalt und Stellung, der Hauptsache nach vorhanden. Freilich kommt Plato selbst hier weniger in Betracht als die Neuplatoniker. Im Neuplatonismus hat sich ja die Wendung des philosophischen Denkens vom objektiven zum absoluten Geiste vollzogen [2], und wir fanden bereits in der Nuslehre des Plotin eine Parallele zur augustinischen Lehre vom Grunde des Erkennens. Der Nus ist aber nach Plotin nicht bloß der letzte Grund der Erkenntnis als die lebendige Einheit der Ideenwelt, sondern auch Wirkgrund, Ursache unseres Erkennens. „Die Seele“, heißt es in den Enneaden, „schafft nach Ideen. Sie empfängt die Ideen vom Geiste (Nus) und gibt sie selbst wieder weiter. Der Geist gibt sie der Allseele, die Seele aber aus sich der ihr

---

[1] *C. Ac.* III n. 13.

[2] A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena 1907) 16 f.

untergeordneten Seele durch Einstrahlen und Einprägen, und diese erzeugt nun, gleichsam beauftragt" [1]. Der vernünftige Teil der Seele wird „von oben immer erfüllt und erleuchtet" [2]. Die Abbilder der geistigen Dinge sind es, die wahren Wissenschaften, die so vom Geiste in die vernünftige Seele gelangen [3]. Der Geist führt der Seele die Begriffe zu, wie die Kunst die Begriffe in die Seele des Künstlers legt [4]. Der Nus ist das formierende Prinzip der vernünftigen Seele, sie stehen zueinander im Verhältnis von Form und Materie [5].

Die Art und Weise, wie hier der Nus zur Seele des Menschen in Beziehung gesetzt und in seinem Wirken auf letztere aufgefaßt wird, weist offenbar in die Richtung, in der die augustinische Theorie liegt. Grabmann [6] hebt mit Recht die Verwandtschaft, die trotz aller Verschiedenheiten zwischen dem Wirken des Nus auf die höhere Seele und dem Schauen der Wahrheit im göttlichen Lichte besteht, hervor. Plotin erläutert nämlich das begrifflich umschriebene Einwirken des Nus auf die Seele durch metaphorische Ausdrücke, die direkt an Augustin gemahnen. Wenn er von einem Wirken durch „Einstrahlen", „Erleuchten" spricht, so liegt die Beziehung zur augustinischen Theorie der göttlichen Erleuchtung offen zutage. Da diese vom Lichte hergenommenen Ausdrücke einen tieferen Sinn haben und größeren historischen Zusammenhängen angehören, müssen wir zum Verständnis derselben etwas weiter ausholen und die eigentümliche Rolle und Bedeutung des Lichtes besonders in der griechischen Philosophie näher ins Auge fassen. Die Kenntnis dieser ganzen Bedingungsreihe dürfte nämlich das Verständnis der Theorie der göttlichen Erleuchtung wesentlich fördern [7].

---

[1] Plotin, *Enneaden* (II, Buch 3, Kap. 17) übersetzt m. Ausw. und eingeleitet von O. Kiefer (Jena u. Leipzig 1905) II 276.

[2] *En.* III, B. VIII, Kap. 5. Kiefer I 6.

[3] *En.* V, B. IX, K. 7; I 82.

[4] *Ebd.* K. 3; I 78. [5] Vgl. Kiefer II 280.

[6] *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matth. von Aquasparta* (Wien 1906) 57.

[7] Wir halten uns hierbei an die Ausführungen in Baeumkers *Witelo* S. 357 ff., der eine wahre Fundgrube für die Geschichte der mittelalterlichen

„Gott ist das Licht, im Lichte erstrahlt uns das Göttliche: dieser Grundgedanke durchzieht von altersher zahlreiche religiöse Vorstellungen sowie zahlreiche Versuche, philosophisch die Welt zu begreifen“ [1]. In den altorientalischen Religionen sowohl wie in den philosophischen Spekulationen der Griechen spielt das Phänomen des Lichtes eine bedeutende Rolle. Erblickte doch schon Heraklit im Feuer das Urprinzip der Welt. Für die Ausbildung der feineren Formen der Lehre vom Licht wurden namentlich Platos Äußerungen in der Politeia bedeutsam. Was die Sonne im Reiche des Sichtbaren, heißt es hier [2], das ist das Gute in der Welt des Intelligiblen. Beide machen alles durch ihr Licht erkennbar, die Sonne für das Auge, das Gute für die Vernunft. Sie geben auch allem die entsprechende Wirklichkeit, jene das Entstehen und Wachsen in der Welt der Sinnendinge, dieses das wesenhafte Sein, wie es dem allem Werden entrückten idealen Sein zukommt. — Ausgeprägt erscheint die ontologische Lichtlehre und insbesondere die Betrachtung Gottes als des Urlichtes bei Philo. Letzteres ist nicht als Metapher zu verstehen, vielmehr gilt ihm das göttliche Licht als das wahre Licht, während das sichtbare nur eine unendlich niedere Stufe darstellt [3].

„Die in allen Grundzügen abgeschlossene Form hat jene Metaphysik des Lichtes durch den Neuplatonismus erhalten, insbesondere durch Plotin und — nach anderer Richtung hin — durch Proklus“ [4]. Platos Bild von der Sonne wird bei Plotin in seiner Bedeutung gesteigert: es wird zur Erläuterung des Emanationsprinzips nutzbar gemacht. Das Gute, das Urprinzip von allem wird mit dem Licht, der Nus mit der Sonne und die Seele mit dem Mond verglichen. Das Urwesen ist ihm Licht,

---

Philosophie bedeutet. „Die Lichtmetaphysik des Altertums und Mittelalters“ ist eins von den Themen, die sich, wie es in der Vorrede heißt, „zu kleinen Monographien ausgewachsen“ haben.

[1] *Ebd.* 358.

[2] Buch VI; ähnliche Stellen Buch VII.

[3] Ob man die eigentliche und die metaphorische Bedeutung so scharf trennen kann, wie Baeumker es tut, ist doch zweifelhaft. Beide fließen vielfach doch ineinander. [4] *Ebd.* 366.

es wird „das große Licht“ [1] genannt; das Intelligible überhaupt ist nach ihm eine Art von Licht. Der Begriff der Ausstrahlung wird das Denkmittel, um die Emanation näher zu bestimmen. „Man stelle sich“, sagt Plotin, „einen Mittelpunkt vor, um diesen Mittelpunkt einen von ihm ausstrahlenden Kreis, sodann um diesen Kreis einen zweiten, ebenfalls strahlenden, Licht, das von einem Licht ausgeht; außerhalb dieser beiden Kreise dann einen andern Kreis, welcher kein Lichtkreis ist, sondern nur erleuchtet wird durch fremdes Licht, da ihm eigenes Licht fehlt“ [2]. Unter dem Mittelpunkt des Kreises versteht Plotin das „Eine“, unter dem ersten Kreis den Nus, unter dem zweiten die Allseele, die von jenem die Ideen empfängt; der dritte Kreis ist die Sinnenwelt, in die die Allseele rationale Elemente (*λόγοι*) senkt. „Es ist bei Plotin das Bestreben unverkennbar, die drei Essenzen . . . nicht als weit voneinander geschiedene, sondern fast allmählich ineinander übergehende zu fassen“ [3]. „In sich verbleibend, erglänzt das Urlicht, während zugleich von ihm, nach dem Verhältnis der Entfernung schwächer, ein Schein ausgeht, und so erstrahlt alles zugleich in seinem Glanze. Darum sieht der Intellekt nicht nur, was von außen erleuchtet wird, sondern schließt selbst ein Licht in sich ein, wie das Auge nicht nur von dem Lichte der Sonne getroffen wird, sondern selbst ein Licht in sich hat“ [4]. — Proklus, der „Scholastiker des Neuplatonismus“, hat diese Anschauung übernommen, aber für die Systematik der intellektualen Welt von der Lichtspekulation weniger Gebrauch gemacht. Dagegen spielt bei ihm das Licht eine größere Rolle als Verbindungsglied der empirischen Welt mit der höheren: die überweltliche Sonne pflanzt allem in dieser Welt Befindlichen nach dem Maße seiner Aufnahmefähigkeit das Licht jener übersinnlichen Welt, des *κόσμος ἡλιακός*, in dem sich *ὅλον τὸ φῶς* befindet, ein. — Während die älteren christlichen Schriftsteller der Lichtmetaphysik keine Beachtung schenkten, nahmen die Kirchenväter der nachnizänischen Zeit eine freundlichere Stellung zu ihr ein. Gregor

---

[1] *En.* IV B. III c. 17. Kiefer II 61. [2] *Ebd.*

[3] J. H. von Kleist, *Plotin. Studien* 62, zitiert nach Kiefer II 296.

[4] Baeumker, *a. a. O.* 369.

von Nazianz verwendet nicht nur das schöne Bild Platos, er dürfte sogar mit dem Neuplatonismus darin übereinstimmen, daß er das göttliche Licht als Licht im vollen Sinne faßt.

Wie stellt sich nun Augustin, der die große Synthese zwischen antikem Denken und christlichem Glauben im Abendlande vollzogen hat, zu diesen Lichtspekulationen? Augustinus hat „wesentliche Bestandteile der neuplatonischen Lichtlehre weitergeführt. Was ihn als christlichen Theologen auch hier scharf vom Neuplatonismus scheidet, ist der Gegensatz gegen die metaphysisch-theologische Abstufung des göttlichen Lichtreiches, der er die Wesenseinheit des trinitarisch göttlichen Lebens gegenüberstellt, sowie der Schöpfungsbegriff. Neuplatonisch aber sind vor allem drei Gedanken: Gott ist Licht . . . — das Licht ist im Geistigen eher als im Körperlichen; — im Körperlichen ist das Licht das Erste, das Feinste und Wirkungsfähigste“ [1]. Im Gegensatze zu den Manichäern will Augustin unterschieden wissen lucem qua cernimus, ab ea luce qua intelligimus, sowie zwischen hoc lumen (dem intelligiblen) und lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est, creator est ille; hoc factum, ille qui fecit [2]. Gott ist das ungeschaffene Licht, durch das alles Intelligible erleuchtet wird und leuchtet. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia [3]. Gott ist die ewige Wahrheit, die zugleich Licht ist. Deus veritas est (Sap. IX, 15). Hoc enim scriptum est (I Joa. I, 5); Quoniam Deus lux est [4]. Sein Verhältnis zum Intelligiblen wird durch das von Plato herübergenommene Bild erläutert: Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi [5]. Im Gegensatz zu Plotins Emanationssystem heißt es: lumen

---

[1] Baeumker, *a. a. O.* 377. [2] *C. Faust. Man.* XX c. 7.

[3] *Sol.* I n. 3. [4] *De Trin.* VIII n. 3.

[5] *Sol.* I n. 15; vgl. I n. 12: disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat.

illud Trinitas inseparabilis, unus Deus est[1]. Auch das ewige Wort ist Licht, aber nicht geschaffenes, sondern gezeugtes Licht. Alia est lux de Deo nata, et alia lux quam fecit Deus: nata de Deo lux est ipsa Dei Sapientia, facta vero lux, est quaelibet mutabilis sive corporea sive incorporea[2]. Daß Augustin Gott und das göttliche Wort als „Licht" im eigentlichen und nicht bloß metaphorischen Sinne bezeichnet, geht aus D. Gen. ad l. IV n. 45 hervor: Neque enim et Christus sic dicitur lux (Joan. VIII, 12), quomodo dicitur lapis (Act. IV, 11); sed illud proprie, hoc utique figurate[3].

Das geschaffene Licht zerfällt in intelligibles und sinnenfälliges Licht. Ist letzteres auch das feinste Element in der Körperwelt, so wird doch das Wort „Licht" in vollerem Sinne (melior et certior lux, *de Gen. ad l.* 4. n. 45) auf das Geistige angewandt. Hier ist es entweder Licht im substantiellen Sinne und bedeutet dann geistige Lichtwesen, Engel, oder es steht im Sinne des Vernunftlichtes. Augustin betrachtet alles das als Licht, wodurch ein Objekt offenbar wird (. . . lucem, qua res quaeque manifesta est)[4]. Als Licht im Sinne der Geisteskraft gilt ihm die Vernunfterkenntnis: ab hac quoque cogitatione qua certa et nota corpora cogito, longe incomparabiliter distat cogitatio qua intelligo iustitiam, castitatem, fidem, veritatem charitatem, bonitatem, et quidquid eiusmodi est: quae cogitatio dicite, si potestis, quale lumen sit, quo illa omnia quae hoc non sunt, et inter se discernuntur, et quantum ab hoc distent, fida manifestatione cognoscitur[5]. Vernunftlicht ist aber auch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Der platonischen Dreiteilung sich anschließend, bezeichnet Augustin als die dritte Art des Lichtes jenes, quo ratiocinamur, dessen Gegensatz die irrationabilitas der Tiere ist[6]. Endlich spricht Augustin vom geistigen Lichte auch im Sinne der Gnadenerleuchtung: Den Gottlosen

---

[1] *C. Faust. Man.* XX c. 7. [2] *De Gen. ad lit. l. imp.* n. 20.

[3] Auch hier liegt die Bezeichnung „lux" im eigentlichen Sinne nicht so klar am Tage. Vielleicht, daß A. von einem „proprie" deshalb spricht, weil er „lux" auch beim Menschen aufs Geistige ausdehnt. (s. u.)

[4] *De Gen. ad l. l. imp.* n. 24.

[5] *C. Faust. Man.* XX c. 7. Vgl. *De Trin.* VIII n. 3.

[6] *De Gen. ad l. l. imp.* n. 24.

ist jenes lichtschaffende Licht unzugänglich, welches nicht bloß jenes geistliche Licht im Geiste der Heiligen, sondern auch das körperliche Licht geschaffen hat [1].

Damit ist der Bedingungskomplex, aus dem die augustinische Lösung hervorgegangen ist, erschöpft. Wir wenden uns nunmehr der Darstellung der Theorie selbst zu und suchen deren Werden und Wesen festzustellen. Unser Verfahren richtet sich nach dem Worte des anerkannten Fachmannes M. Grabmann: „Erst eine chronologisch geordnete Zusammenstellung sämtlicher hier einschlägiger Augustinusstellen dürfte den Untergrund zu einer abschließenden Lösung dieser Frage ergeben" [2]. Indem wir so verfolgen, wie sich jene Theorie im Geiste des großen Denkers allmählich gestaltet und wie sie sich ihm zu den verschiedenen Zeiten dargestellt hat, trachten wir, in ihr innerstes Wesen vorzudringen. Ob es uns freilich gelingen wird, eine abschließende Lösung zu geben, wagen wir nicht zu behaupten. Es soll uns schon genügen, einen Beitrag zu einer solchen geliefert zu haben.

b. Werden und Wesen der Theorie.

Die Spuren der platonischen Anamnesislehre, der Augustin sich anfangs angeschlossen hatte, konnten wir noch in seiner Schrift De libero arbitrio aufzeigen. Freilich waren es nur Spuren und zudem nur solche der platonischen Präexistenzlehre; die Wiedererinnerungslehre treffen wir nach 389 in seinen Schriften nicht mehr an. Aber auch in den frühesten Schriften Augustins finden wir bereits Keime und Ansätze zu der späteren und endgültigen Lösung des Problems. Wir wiesen bereits auf C. Ac. III n. 13 hin, wo Augustin den Gedanken einer Vermittlung der Wahrheitserkenntnis durch ein höheres Wesen, ausspricht [3]. Derselbe Ton wird auch in De beata vita ange-

---

[1] *C. Faust. Man.* XXII c. 9. Andere Stellen bei Mausbach, *a. a. O.* II 46 u. 80. Inwieweit die Hl. Schrift die augustinische Lichttheorie bedingt hat, läßt sich wohl schwerlich feststellen. Ohne Zweifel haben aber bei dieser Lichttheorie auch biblische Motive stark mitgewirkt. Die Lichtsymbolik der Hl. Schrift ist ja sehr ausgedehnt und reich. Vgl. Baeumker, *a. a. O.* 372.

[2] *Die phil. u. theol. Erkenntnislehre des Kard. Matth. von Aquasp.* 58.

[3] Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum . . .

schlagen, wenn es heißt, daß wir von Gott in die Wahrheit eingeführt werden[1]. Den ersten deutlichen Hinweis auf die spätere Lösung des Problems der Intellektualerkenntnis im Sinne einer göttlichen Erleuchtung finden wir in den *Soliloquien.* Neben einer unzweideutigen Annahme der platonischen Wiedererinnerungslehre liegen hier bereits Grundelemente der Theorie der göttlichen Erleuchtung. Gott wird hier als Licht im eigentlichen Sinne bezeichnet, wie wir vorhin sahen. Er gilt als die Sonne im intelligiblen Bereiche, und nur dadurch vermögen wir das Intelligible zu erkennen, daß es von ihm beleuchtet wird. Die unbezweifelbaren Grundprinzipien der Wissenschaften können nicht erkannt werden, wenn sie nicht von einem Andern, der gleichsam für sie die Sonne ist, beleuchtet werden[2]. Von einer direkten göttlichen Erleuchtung unseres Intellektes ist hier zwar noch nicht die Rede; aber eine Weiterbildung dieser Gedanken mußte zu jener Theorie führen. Freilich verfolgt Augustin diese Fährte vorläufig nicht weiter. In seiner Schrift *De immortalitate animae,* der Fortsetzung der Soliloquien, begegnet uns ein anderer Gedanke, der weniger den Stempel der augustinischen Eigenart trägt und auf den Neuplatonismus zurückzuführen ist. Die Seele, so meint Augustin, würde nicht imstande sein, das Intelligible durch sich selbst zu schauen, nisi aliqua coniunctione cum eo[3]. Wenn sie das Intelligible schaut, so beweist sie dadurch, daß sie mit ihm verbunden ist und zwar miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter[4]. Diese Auffassung hat Augustin, wie wir noch sehen werden, beibehalten und später des öfteren zum Ausdruck gebracht. Sie liegt ja auch von der Theorie der göttlichen Erleuchtung nicht gar so weit ab, wenn man sich gegenwärtig hält, daß Augustin die intelligible Welt in den göttlichen Intellekt hineinverlegt und sie so in die engste Beziehung zu Gott gesetzt hat. Vorläufig ist

---

[1] *De b. v.* n. 35. Illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo.

[2] *Sol.* I n. 15. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Vgl. ferner die oben zitierten Stellen. [3] *De im. an.* n. 10. [4] *Ebd.* n. 17.

aber dieser Gedanke noch etwas zaghaft ausgesprochen und noch nicht als Lösung des Problems zielbewußt verwertet.

Einen guten Schritt weiter geht Augustin in der Schrift *De magistro,* die er nach seiner Taufe in Mailand im Jahre 389 verfaßt hat. Die in den frühesten Schriften angeklungenen Töne wachsen hier zu vollen Akkorden an, in denen deutlich der Grundton seiner endgültigen Problemlösung zur Geltung kommt. Schwebt ihm doch hier als Ziel vor, zu zeigen: magistrum non esse, qui docet hominem scientiam, nisi Deum [1]. Nicht die äußeren Worte sind es, die uns belehren, sondern von der Wahrheit selbst, die in unserem Innern wohnt, empfängt unser Geist Belehrung; — das ist der Grundgedanke seiner Ausführungen. „Nicht meine Worte", sagt er, „vermitteln Erkenntnis, sondern die Dinge selbst, die Gott offen vor unserem Geiste ausbreitet" [2]. Die Worte haben nur die Bedeutung, daß sie uns ermahnen, uns an den inneren Lehrer zu wenden. „Nicht den, der von außen mit Worten zu uns spricht, befragen (consulimus) wir über das Erkennbare, sondern die über unsern Geist herrschende Wahrheit, durch die Worte vielleicht dazu angeregt. Der, welcher um Rat gefragt, uns belehrt, ist Christus, von dem es heißt, daß er im innern Menschen wohnt (Ephes. III, 16, 17); er ist ja die unwandelbare Kraft Gottes und ewige Weisheit. Bei ihr erholt sich zwar jedes vernunftbegabte Wesen Rats, aber ein jedes erhält nur soviel Auskunft (cuique panditur), als er auf Grund seiner eigenen guten oder bösen Willensrichtung fassen kann" [3]. Diese Belehrung seitens der dem Menschen einwohnenden Wahrheit faßt Augustin nun weiterhin als eine Erleuchtung auf. „Durch das innere Licht der Wahrheit", heißt es, „wird der sogenannte innere Mensch erleuchtet und beglückt" [4]. Dem entspricht es, wenn Augustin sagt, daß

---

[1] *Retr.* I c. 12.

[2] *De mag.* n. 40. Docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis . . .

[3] *Ebd.* n. 38. Treffend ist auch die Bezeichnung secretum illud oraculum (n. 46).

[4] *Ebd.* n. 40. Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.

die Lernenden die innere Wahrheit nach dem Maße ihrer Kräfte schauen [1]. Docere, pandere, illustrare und intueri (als Korrelat zu illustrare) sind also die Ausdrücke, mit welchen Augustin — mit steigender Prägnanz — das Einwirken der Wahrheit in uns auf unsern Geist umschreibt. Die Theorie der göttlichen Erleuchtung liegt also hier in ihren Grundzügen vor, wenngleich die Bestimmung des göttlichen Einflusses im speziellen Sinne einer Lichtwirkung noch weniger hervortritt.

Die in de magistro ausgesprochenen Gedanken finden wir auch in den andern Schriften aus dieser Zeit. So heißt es im 13. Briefe an Nebridius: Deum consulendo intelligimus [2]. Gott erteilt uns seinerseits Rat, belehrt uns, indem er, wie Augustin in *De vera religione* sagt, zu uns innerlich ohne Geräusch spricht [3]. In dieser Schrift tritt aber sonst der Gedanke einer Erleuchtung seitens Gottes stärker hervor. In Gegensatz zur menschlichen Belehrung stellt Augustin die innere Erleuchtung von unserem Ursprung her [4]. „Wenn es gewiß ist, daß du zweifelst, sagt Augustin, und du nun nach dem Ursprung dieser Gewißheit fragst, so wird dir nicht das Licht unserer Sonne begegnen, vielmehr das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt" [5]. Aus jener Lichtquelle fließt unserem Geiste überhaupt alle Gewißheit zu. Alles, was er über das Licht des Geistes gesagt habe, äußert sich Augustin gegen Ende der Schrift, sei ihm allein durch dieses Licht offenbar. Durch es sehe er nämlich die Wahrheit des Gesagten ein und ebenfalls erkenne er durch dasselbe, daß er dieses einsehe, und dieses wiederum usw. [6]. Das gilt erst recht von der Gotteserkenntnis. Gott, die ewige Wahrheit, ist zugleich Gegenstand und Ursache für unser Erkennen. Durch unsern Geist erfassen

---

[1] . . . interiorem . . . illam veritatem pro viribus intuentes (n. 45).

[2] n. 4. [3] Die vernünftige Seele incommutabili veritati secum intrinsecus sine strepitu obloquenti obtemperat.

[4] *De v. rel.* n. 3. . . . nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabilis illustratum.

[5] (*Joan.* I, 9) n. 73. . . . non omnino solis huius lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

[6] n. 97. Per hanc (lucem) enim intelligo vera esse quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo. Et hoc rursus . . .

wir den Vater und die Wahrheit, diese aber ist anderseits das innere Licht, durch welches wir jenen erkennen [1]. — In der aus derselben Zeit stammenden Schrift De Genesi contra Manichaeos erläutert Augustin das Verhältnis zwischen der Wahrheit und unserem Geiste durch einen Plotin entnommenen Vergleich. Die unwandelbare Wahrheit ist die Sonne, die in unserer Seele strahlt, diese ist der Mond, der von der Sonne beleuchtet, seinerseits die Nacht des körperlichen Seins erhellt [2]. Die Wahrheit, heißt es in De libero arbitrio, ist auf wunderbare Weise geheimes und zugleich öffentliches Licht; sie steht höher als alle, welche die unveränderlichen Wahrheiten schauen und bietet sich ihnen dar [3]. Wenn wir zum Intelligiblen vorzudringen trachten, sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis [4].

Wie vor allem die Stellen aus De vera religione zeigen, stellt sich dem Kirchenvater in erster Linie das eigenartige Erlebnis der Gewißheit, das psychologische Phänomen der unmittelbaren Evidenz, als eine Lichtwirkung dar. Daß übrigens diese Auffassung gar nicht so fern liegt, zeigt schon das Wort evidere und noch mehr das deutsche „Einleuchten", das unmittelbar vom Licht hergenommen ist und jenen psychologischen Vorgang trefflich veranschaulicht. Aber Augustin bleibt bei dieser formalen Auffassung nicht stehen: die Wahrheit ist ihm nicht bloß Lichtquelle der Gewißheit im kausalen Sinne, aus ihr fließen vielmehr unserer Seele bestimmte Erkenntnisinhalte zu, die in der intelligiblen Welt, als dem Pleroma der Wahrheit, ihren metaphysischen Grund haben. Bereits in De immortalitate animae hörten wir von einem Schauen des Intelligiblen

---

[1] n. 113. Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo; quia inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est.

[2] n. 43. Quarto die, quo iam in illo fundamento disciplinae spirituales intelligentias operatur atque distinguit, videt quae sit incommutabilis veritas, quae tanquam sol fulget in anima; et quemadmodum anima ipsius veritatis particeps fiat, et corpori ordinem et pulchritudinem praestet, tanquam luna illuminans noctem. Für den platonischen Ursprung vgl. *De c. D.* XI c. 2.

[3] II n. 33. . . . (veritatem) omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter. [4] *Ebd.* n. 42.

auf Grund einer geheimnisvollen Verbindung der Seele mit demselben. Dieser Gedanke kommt nun im letzten Teil der Schrift *De libero arbitrio* zum vollen und typischen Ausdruck. Indem Augustin hier expressis verbis von einer cognitio in rationibus aeternis spricht, gibt er seinem Gedanken die klassische Prägung, in welcher er uns fortan im christlichen Denken des Abendlandes allenthalben begegnet. Wegen ihrer hohen Bedeutung geben wir diese Stelle in ihrem Zusammenhang wieder. Es handelt sich hier um das Problem der Theodizee, um das Augustin sich stets eifrig bemüht hat. Um das Unvollkommene und das Übel erklären zu können, meint er, müsse man die stufenförmige Gliederung des Kosmos, wobei jede einzelne Stufe ihre Berechtigung im Rahmen des Ganzen hat, beachten. „Man kann sich", heißt es nun weiter, „nicht etwas Besseres in der Schöpfung denken, was dem Schöpfer entgangen wäre. Wenn nämlich die menschliche Seele, die von Natur mit den göttlichen Gedanken (rationes), an denen sie hängt, verknüpft ist, sagt: Dies wäre besser geschehen als jenes, so schaut sie, wofern sie Wahres sagt und sieht, was sie sagt, dasselbe in den Ideen (rationes), mit denen sie verknüpft ist. Sie hat nun allen Grund, das Dasein dessen, was sie mit guten Gründen postuliert, anzunehmen. Denn daß etwas hätte erschaffen werden müssen, erschaut sie eben in jenen rationes, nach denen alles geschaffen ist. Was sich nämlich in diesen nicht findet, kann so wenig vernünftig geschaut werden als es wahr ist"[1]. Denken und Sein müssen sich also decken, weil sie aus derselben Quelle, den rationes aeternae, erfließen. Die hier niedergelegte Theorie vom Schauen der Wahrheit in den rationes divinae scheint mit der Lehre von einer göttlichen Erleuchtung nichts gemein zu haben. Aber der Schein trügt auch hier. Denn in dem intelligiblen Schauen (videre), das Augustin häufig in Parallele zum sinnlichen Sehen setzt, liegt implicite der Gedanke an ein geistiges Erleuchtetwerden — als Gegenstück zum sinnlichen — aus-

[1] *De l. arb.* III n. 13. Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit, Melius hoc fieret quam illud; si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt . . . Non enim cogitatione videret fuisse faciendum, nisi in iis rationibus quibus facta sunt omnia. Das sind die beiden wichtigsten Sätze.

gesprochen. Wie sehr beide Gedanken, die göttliche Erleuchtung unseres Intellektes und das Schauen der rationes aeternae, ineinanderklingen und sich gegenseitig fordern und ergänzen, zeigt deutlich die *46. Quaestio.* Die Vernunftseele, heißt es hier, übertrifft alle anderen Geschöpfe Gottes; sie ist Gott am nächsten, wofern sie rein ist; und in dem Grade, als sie ihm in Liebe anhängt, schaut sie, von ihm mit jenem intelligiblen Lichte gewissermaßen durchströmt und erleuchtet, nicht mit den körperlichen Augen, sondern mit ihrem höchsten und überragenden Teil, ihrer Intelligenz, diese rationes, deren Schau sie beseligt [1]. Das Schauen der Ideen setzt also eine Erleuchtung von oben voraus; vom Lichte, das Gott in uns bewirkt, durchleuchtet, erkennt unsere Seele die obersten Wahrheiten. So relativ klar und vollständig wie hier bringt Augustin seine Auffassung vom Ursprung der Intellektualerkenntnis sonst in der ersten Periode [2] seines Lebens wohl nicht mehr zum Ausdruck. Er hat auch in den späteren Schriften meist bei der gelegentlichen Darlegung seiner Auffassung das eine oder andere Moment, je nach dem Zusammenhang, im Auge. Doch diese Stellen sind insofern wertvoll, als sich Augustin hierbei über die einzelnen Punkte näher ausspricht. In den *Confessiones* sagt der Kirchenvater, daß die Seele, wenn sie mit voller Gewißheit das Urteil fällt, daß das Unwandelbare dem Wandelbaren vorzuziehen ist, hierbei von jenem Lichte bestrahlt werde (lumine aspergeretur) [3]. Über dem geistigen Auge der Seele fand er „ein unveränderliches Licht“. Es war kein gewöhnliches, sinnfälliges Licht, sondern ein Licht ganz anderer Art. „Es war auch nicht so über meiner Seele, wie das Öl auf dem Wasser schwimmt oder der Himmel sich über der Erde entspannt, höher war es, denn es ist ja das, was mich geschaffen hat, und ich tiefer, weil ich

---

[1] n. 2. Anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum claritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporis oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. (*De div. quaest.* I, 46.)

[2] Ich meine damit die Zeit vor seiner Bischofsweihe (394/5).

[3] *Conf.* VII n. 23.

von ihm erschaffen bin. Wer die Wahrheit kennt, der kennt es ... Von der Helle deines Strahles geblendet, mußte ich meinen Blick abwenden, und ich bebte in Liebe und Schrecken, denn ich fand, wie weit ich von dir weggegangen und wie unähnlich ich dir geworden war" [1]. In dieser Stelle tritt die enge Verbindung, in die Augustin das intellektuelle und ethische Element beim Menschen bringt, deutlich hervor. Wir werden später noch näher darauf eingehen. Das intelligible Licht, so führt er in einem Briefe aus, ergießt sich nicht wie der Lichtglanz der Sonne oder eines andern Lichtkörpers durch den Raum und erhellt unsern Geist nicht durch sichtbaren Glanz, sondern leuchtet unsichtbar und geheimnisvoll auf intelligible Weise [2]. In den Homilien zu den Psalmen erläutert Augustin das Verhältnis dieses Lichtes zu unserm Geiste durch einen vom natürlichen Lichte hergenommenen Vergleich: die endlichen Geister sind von jenem Lichte angezündet, das aus eigener Leuchtkraft allem voranleuchtet [3]. In den religiös-mystischen, erbaulichen Zwecken dienenden Werken bewegt sich Augustin, wenn er auf das erkenntnistheorethische Problem zu sprechen kommt, überhaupt meist in Bildern und Vergleichen, so daß seine Auffassung sehr unbestimmt und dunkel bleibt. „Wir finden das Wahre", führt er in den Confessiones aus, „in der ewigen Wahrheit, wo alle seine Schüler der gute und einzige Lehrmeister lehrt. Dort vernehme ich deine Stimme, Herr, weil jener zu uns spricht, der uns lehrt, d. i. die ewige Wahrheit" [4]. Zur schöpferischen Tätigkeit Gottes, die sich auf alle Wesen erstreckt, kommt bei den vernunftbegabten Geschöpfen noch eine erleuchtende Tätigkeit hinzu, sobald diese seine Einsprechung fassen können, welche im Worte liegt, das im Anfang bei Gott war, und das Gott selbst war, durch welches alles geschaffen ist [5]. Wie in De magistro, so heißt es auch in den sermones, daß unser aller Lehrer Christus ist, der in uns allen wohnt [6]. Der uns lehrt, ist im Innern. Ab interiore enim audi-

---

[1] *a. a. O.* n. 16 f. [2] *Ep.* 85. [3] *En. in Ps.* VIII n. 8.

[4] *Conf.* XI n. 10.

[5] So bei der Ausdeutung des Sprechens Gottes zu Adam. *Gen. ad. l.* VIII n. 49.

[6] *Sermo de verbo Domini* n. 48.

vimus veritatem[1]. Bei der göttlichen Erleuchtung unserer Seele sind nach Augustin auch die Engel tätig, indem sie unsere Seele disponieren. Gott, so heißt es bei der Erklärung des 118. Psalmes, erleuchtet, weil er Licht ist, den Geist der Frommen, daß sie das Göttliche erkennen. Wenn er sich aber hierzu des Engels bedient, so kann dieser zwar einen Einfluß auf den menschlichen Geist ausüben, so daß er das Licht Gottes auffaßt und dadurch erkennt; aber er vermittelt dem Menschen Einsicht nicht dadurch, daß er ihn mit seinem Lichte durchdringt und durchleuchtet, sondern nur insofern er den Zugang, durch den das Licht in die Seele dringt, öffnet, wie man auch vom Menschen sagt, er gebe dem Hause Licht oder erleuchte es, wenn er die Fenster öffnet[2].

Wir wenden uns jetzt den späteren Hauptschriften zu, in denen Augustin, auf der Höhe seines Denkens und Schaffens stehend, zu allen Kernfragen der Philosophie und Theologie Stellung nimmt. Wir finden hier teils die früheren Gedanken in derselben Fassung wieder, teils bemüht sich Augustin eine andere und bestimmtere Form des Gedankens zu finden. Freilich fehlt auch hier die genaue Formulierung seiner Ansicht. Die Theorie, die ihm als Lösung des Problems vorschwebt, stellt sich ihm immer wieder verschieden dar, er gewinnt ihr neue Seiten ab und hebt denn auch bei ihrer Fixierung vielfach nur die eine oder andere Seite hervor. Es muß daher einem vergleichenden Rückblick auf die hier aus den Hauptschriften herausgehobenen, charakteristischen Stellen vorbehalten bleiben, Augustins Ansicht möglichst genau zu ermitteln und zu formulieren. Wir begnügen uns vorerst mit der Herausstellung der wichtigsten Stellen.

In der Schrift *De Genesi ad lit.*, die 401—15 verfaßt worden ist, finden wir zunächst den überall wiederkehrenden Gedanken, daß Gott, die Weisheit, auf geheimnisvolle Weise zu unserer Seele spricht und uns so die höhere Erkenntnis vermittelt. „Die ewige Weisheit“, so meint der Kirchenvater, „wird nicht müde, durch verborgene Einflüsterung ihrer Einladung zur Kreatur zu sprechen, deren Prinzip sie ist, damit sie sich hinwende zu

---

[1] *En. in Ps.* 39. [2] *In Ps.* 118 *serm.* 18.

ihrem Ursprung, weil sie nur so gestaltet und vollendet sein kann" [1]. Und diese Einsprechungen gehen geheimnisvoll, ohne Vermittlung durch Schrift oder Wort, vor sich [2]. So sehr nun auch die Bezeichnung der Intellektualerkenntnis im Sinne eines intelligiblen Sprechens der Sache selbst entsprechen mag, zur näheren Erklärung der Einwirkung Gottes auf unseren Geist reicht sie nicht aus, weil das „Wie" hierbei völlig dunkel bleibt. Wir sehen denn auch, daß Augustin über die allgemeinen, stets sich wiederholenden Wendungen nicht hinauskommt. Fruchtbarer zur Erläuterung jenes Vorganges ist dagegen die Deutung desselben im Sinne einer Erleuchtung, weil hier die Erfahrung mehr Mittel zur Beschreibung des Vorganges an die Hand gibt. Dieser Gedanke ist es nun auch, den Augustin in diesem wie überhaupt in den späteren Werken zur Lösung des Problems in erster Linie verwertet. Er tritt uns mannigfach variiert und zum Teil auch weiter ausgestaltet an zahlreichen Stellen entgegen. Besonders die Exegese der Genesis gibt dem Kirchenvater reiche Gelegenheit, seine eigenartige Theorie zu entwickeln. „Wenn die ewige und unwandelbare Weisheit," heißt es hier, „die nicht geschaffen, sondern gezeugt ist, sich in die geistbegabten Kreaturen herabläßt, damit sie, von ihr erleuchtet, leuchten, so geht in ihnen eine Beeinflussung der lichtartigen Vernunft (quaedam luculentae rationis affectio) vor sich, die als dasjenige Licht aufgefaßt werden kann, das Gott schuf, als er sprach: es werde Licht" [3]. Mehr Bestimmtheit gewinnt die Darlegung seiner Auffassung, wo Augustin das Schauen der Seele beim Erkenntnisprozeß hervorhebt. Gerade dieses aktive Moment tritt in den späteren Formulierungen deutlich hervor [4]. „Die mit Vernunft und Einsicht begabte Seele",

---

[1] *De Gen. ad l.* I n. 10. Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfectu esse non possit.

[2] VIII n. 47. [3] I n. 32.

[4] *Ep.* 147 spricht Augustin von interiores oculi, die iudices oculorum exterioium sind. — Was er unter dem Schauen verstanden wissen will, zeigt *De ut. cred.* n. 28: Quod autem intellectu capitur, intus apud animam est: nec id habere quidquam est aliud, quam videre.

lehrt der Kirchenvater, „schaut das Intelligible in der unwandelbaren Wahrheit selbst, und fällt mittelst dieses Lichtes ihre Urteile“ [1]. Das intelligible Schauen wird zum körperlichen Sehen in Parallele gesetzt. „Obwohl die Sinnendinge uns näher zu sein scheinen, so besteht doch eine größere Gewißheit hinsichtlich dessen, was mit dem Intellekt erschaut wird, mag dies auch nicht so mit dem Geiste wahrgenommen werden können, wie die Körper mit den Sinnen“ [2]. Die Intellektualerkenntnis, will Augustin sagen, besitzt eine gewisse Dunkelheit und Schwierigkeit, sie entbehrt der handgreiflichen und aufdringlichen Klarheit der Sinneswahrnehmung. Schauen wir doch nicht die ewige Wahrheit selbst, sondern nur in ihr das Intelligible, wie es an der vorletzten Stelle hieß. Jene selbst zu schauen, sind wir nicht imstande als endliche Wesen. „Grundverschieden von den Dingen, die intellektuell geschaut werden, wie z. B. die Tugenden, ist das Licht selbst, durch welches die Seele erleuchtet wird, so daß sie alles, sei es in sich, sei es in ihm wahrheitsgemäß erkennt und schaut (veraciter intellecta conspiciat); denn jenes Licht ist Gott selbst, diese (die Seele) aber ist ein Geschöpf, — wenn auch als vernunft- und geistbegabt nach seinem Ebenbilde erschaffen, — welches, wenn es jenes Licht zu schauen trachtet, in Verwirrung gerät und kraftlos wird“ [3]. Die vorliegende Stelle ist eine der für die Feststellung der augustinischen Theorie bedeutsamsten. Sie läßt uns einigermaßen erkennen, wie Augustin sich den Vorgang der göttlichen Erleuchtung gedacht hat. Gott ist ihm hiernach die Lichtquelle, die ihr Licht in die Seele hineinscheinen läßt [4]. Diese sieht nun, vom Lichte durchleuchtet, das Intelligible, das gleichsam in ihr aufleuchtet; die Lichtquelle selbst aber sieht sie nicht.

---

[1] VIII n. 47. . . . in ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus iudicat.

[2] *De Gen. ad l.* XII n. 69.

[3] XII n. 49. Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet.

[4] Das „in illo“ sc. lumine ist also causaliter zu verstehen.

Gerade dieser Satz ist für das richtige Verständnis der augustinischen Auffassung von großem Belang, wie uns noch deutlich werden wird.

Verfolgen wir jetzt den Einschlag unseres Fadens in dem herrlichen Teppich, den Augustin in seinem Werke *De Trinitate* entrollt, so finden wir auch hier dasselbe Thema in verschiedenen Wendungen vor. Wir sahen schon, wie Augustin sich hier gegen die platonische Anamnesislehre ausspricht und diese durch eine bessere Theorie ersetzt. Hier, wo er also ex professo das erkenntnistheoretische Problem behandelt, heißt es: „Es ist anzunehmen, daß die Natur unseres Geistes so geschaffen ist, daß sie, mit den intelligiblen Dingen auf natürliche Weise nach Anordnung des Schöpfers verbunden, diese in einem gewissen ihr gleichartigen, unkörperlichen Lichte so schaut, wie das körperliche Auge das sieht, was in dem körperlichen Lichte umherliegt, dem es gleichartig ist“ [1]. Diese Darstellung ist offenbar von der in De Gen. ad l. nicht unerheblich verschieden. Sie ist viel nüchterner und sachlicher gehalten, was ja aus ihrem Zusammenhang leicht zu erklären ist. Indem Augustin seine Theorie hier der platonischen gegenüberstellt, lehnt er sich zugleich an die platonische Auffassung an, so daß der Gedanke, der vor allem den Stempel seines Geistes trägt, gänzlich verblaßt erscheint: die Idee einer direkten göttlichen Erleuchtung. Der Kontakt zwischen der intelligiblen Welt und dem Intellekte vollzieht sich hiernach auf Grund der natürlichen Verbindung, die zwischen ihnen besteht — ein Gedanke, der uns schon in De immortalitate animae begegnete. Bei diesem Vorgange spielt nun allerdings das Moment des Lichtes als Faktor mit: Wie wir die Sinnendinge in einem sinnlichen Lichte sehen, so die intelligiblen Dinge in einem intelligiblen, unserm Intellekt ver-

[1] XII n. 24. . . . credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat, in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumiacent, cuius lucis compar eique congruens est creatus. Augustin vergleicht gern die Intellektual- mit der Sinneserkenntnis. So heißt es vorher (n. 23): . . . in natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus.

wandten Lichte. Daß aber dieses intelligible Licht direkt von Gott hervorgerufen ist, — dieser Gedanke fehlt hier. Augustin denkt hier eben realistischer und läßt die causae secundae gegenüber der causa prima mehr zur Geltung kommen als er es sonst bei seiner religiös-mystischen Denkart zu tun pflegt. Nach solchen verhältnismäßig klaren Stellen [1], wo das erkenntnistheoretische Problem ex professo behandelt wird, sind naturgemäß die gelegentlichen, meistens sehr kurz und allgemein gehaltenen Bemerkungen, die auf unsere Frage Bezug nehmen, zu beurteilen und zu verstehen. So heißt es z. B. De Trin. IX n. 12: „In jener ewigen Wahrheit, durch die alles Zeitliche gemacht ist, sehen wir mit dem Blick unseres Geistes die Idee, nach welcher wir sind und gemäß deren wir in uns oder in den Dingen etwas recht- und gesetzmäßig bewirken, und haben nun den von dort empfangenen wahrheitsgetreuen Begriff der Dinge bei uns, den wir dann sprechend gebären.“ Ein Kapitel vorher äußert sich Augustin dahin, daß wir den Begriff vom menschlichen Geiste nicht induktiv gewinnen, sondern die unversehrbare Wahrheit schauen, um dann aus ihr heraus vollkommen, soweit wir es vermögen, zu bestimmen, nicht wie der Geist des einzelnen Menschen beschaffen ist, sondern wie er nach den ewigen Gedanken des Schöpfers sein soll [2]. Diese Wendungen vom Schauen in der Wahrheit und dem Schauen der Wahrheit, die in eine extreme erkenntnistheoretische Richtung zu weisen scheinen, werden nur dann richtig verstanden, wenn man sie nicht isoliert und für sich betrachtet, sondern im Zusammenhang mit den übrigen verwandten Stellen und der dort niedergelegten Auffassung. Die durchgängige Ansicht Augustins ist nun die, daß wir das Intelligible geistig schauen. Die intelligiblen Inhalte sind aber nach ihm alle enthalten in der einen Wahrheit, die ja den Inbegriff des Intelligiblen bedeutet. Wir schauen also, so kann er sagen, die intelligiblen Dinge in der Wahrheit oder auch die Wahrheit selbst, als die Totalität des Intelligiblen. Es ist wohl zu beachten, daß Augustin niemals

---

[1] Freilich ist die Frage, **woher** die höhere Wahrheitserkenntnis kommt, hier noch nicht geklärt.

[2] *Ebd.* n. 9.

von einem Schauen des Intelligiblen in Gott spricht. Sind auch Gott und die Wahrheit materiell identisch, so ist doch das Formalobjekt in beiden Fällen verschieden, denn Gott als Wahrheit ist Idealität, die Fülle der intelligiblen Dinge. Augustin will demnach sagen, daß die Totalität des Intelligiblen vor unserm geistigen Auge steht, und wir so aus ihr die Typen der Dinge schöpfen. Daß ein eigentlicher Theognostizismus nicht vorliegt, geht besonders aus der näheren Erklärung des Schauens der Wahrheit hervor, die er in folgenden Worten gibt: „Wir schauten die unwandelbare Wesenheit so, daß sie nicht weit von uns und zugleich uns nahe war, nicht räumlich, sondern durch ihre verehrungswürdige und wunderbare Erhabenheit, so zwar, daß sie mit ihrem Lichte bei uns gegenwärtig zu sein schien (ita ut apud nos esse suo praesenti lumine videretur)“ [1]. Gott ist nicht — in diese Richtung scheint Augustins Gedanke zu weisen — objektive, sondern effektive bei der höheren Erkenntnis unserem Geiste gegenwärtig; nicht seine Substanz, sondern die Wirkung, die von ihr ausgeht, erscheint unserm Geiste.

Daß dies die Meinung Augustins ist, geht auch aus der Stelle De Trin. II n. 27 unzweideutig hervor. Hatte er bei der Erklärung der Genesis wenigstens für Moses und Paulus ein unmittelbares Schauen Gottes zugelassen [2], so nimmt er diese seine Meinung hier zurück. Die Bitte des Moses: Ostende mihi temetipsum manifeste, ut videam te, die soviel bedeute wie: ostende mihi substantiam tuam, sei, so meint er, nicht erfüllt worden, wie ja der Schrifttext deutlich zeige. Daß Augustin nicht lediglich ein körperliches Schauen im Auge hat, zeigt der Satz: Noverat (Moyses) utique quod corporaliter videbat, et veram visionem Dei *spiritualiter* requirebat. Nur der Sohn Gottes, heißt es in dem 3. Traktat zum Johannesevangelium, hat Gott gesehen und tut uns kund, was er gesehen; dagegen gilt von den Geschöpfen: „Gott hat niemand je gesehen“ [3].

---

[1] *De Trin.* XV n. 10. Beachtenswert ist auch das Folgende in demselben Kapitel, wo Augustin „aliquid aeternum atque incommutabile“ in mente scharf von Gott unterscheidet. Ähnlich: *Conf.* VII n. 6, wo er sagt, er habe die Erkenntnis, das Unvergängliche sei besser als das Vergängliche, schon vor der Erkenntnis des geistigen Gottes besessen.

[2] *De Gen. ad l.* XII n. 34. [3] n. 17.

Im vorletzten Buche von De Trinitate erläutert Augustin den Kontakt des Erkenntnisgrundes mit dem Intellekt durch ein neues und recht treffendes Bild. Woher haben die Gottlosen, so fragt er, die Kenntnis der ethischen Normen, die sie doch offenbar besitzen? Aus ihrer Natur können sie dieselben unmöglich ablesen, weil diese veränderlich ist, jene dagegen unwandelbar bleiben; auch nicht aus dem Habitus ihres Geistes, weil es Normen der Sittlichkeit sind, die ihnen ja abgeht. Wo stehen denn diese Gesetze geschrieben? Wo anders als in dem Buche jenes Lichtes, das Wahrheit heißt, aus welchem jedes Sittengesetz ausgeschrieben und in das Herz des sittlichen Menschen nicht durch Herüberwandern, sondern gleichsam durch Einprägung eingetragen wird, wie auch das Bild vom Siegelring auf das Wachs sich überträgt und dabei doch den Ring nicht verläßt [1]. Dieser Vergleich charakterisiert den göttlichen Einfluß auf unsern Intellekt gut. Aber es ist und bleibt ein Vergleich, und das so scholastisch klingende Wort imprimendo darf einen nicht dazu verleiten, dem Kirchenvater eine aristotelisch-scholastische Auffassung der göttlichen Beeinflussung zu unterschieben, etwa in dem Sinne, daß Gott nur als letzte Ursache in uns die species impressae hervorbringe [2]. Daß freilich Augustin mit jenem Vergleich eine ursächliche Beeinflussung gemeint hat, geht aus dem Folgenden deutlich hervor. Dort ist die Rede von einem „tangi“, einem „reformari“ durch jenes Licht, das dem „formari“ (= creari) parallel gedacht ist, mithin ein Kausalitätsverhältnis bezeichnet [3]. Diese Stelle ist deshalb auch für das rechte Verständnis der augustinischen Auffassung bedeutsam. Im übrigen bringt das Bild vom Siegel zum Ausdruck die Klarheit, Unverfälschtheit und Unverwisch-

---

[1] *De Trin.* XIV n. 21: Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis, qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non reliquit. Das Bild rührt von Aristoteles her. Das Nähere bei O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*² III 1031 (unter Symbolik: Siegel).

[2] Diese Gefahr hat Portalié nicht vermieden, wie die Deutung der augustinischen Ausdrucksweise zeigt.

[3] Vgl. auch die Stelle *Ep.* 120, 4, wo die „res incorporeae“ von Gott unterschieden werden.

barkeit der ethischen Normen im Geiste des sittlichen Menschen, die in ihrem Ursprung aus der Lichtquelle der ewigen Wahrheit begründet liegt.

In der Zeit, wo der Kirchenvater das große Werk De Trinitate vollendete, hielt er auch seine Homilien zum *Johannes-evangelium,* die den Titel tragen: In Johannis evangelium tractatus. Schon der Charakter dieser Schrift läßt ein näheres Eingehen auf das erkenntnistheoretische Problem nicht erwarten. In der Tat finden wir, überall verstreut, dieselben allgemeinen und meist bildhaften Wendungen, die uns auch schon früher begegneten. Insbesondere wird der geheimnisvolle und unerklärliche Charakter der göttlichen Erleuchtung hervorgehoben [1]. Das geistige Erkennen wird zum sinnlichen ausdrücklich in Parallele gesetzt und dadurch erläutert. „Wie die Lichter, heißt es, die wir im Gesichte haben und so nennen, auch wenn sie gesund sind und offen stehen, von außen her der Hilfe des Lichtes bedürfen, bei dessen Entfernung oder Abwesenheit sie trotz der Gesundheit und des Offenseins nicht sehen: so wird auch unser Geist, der das Auge der Seele ist, wenn er nicht vom Lichte der Wahrheit bestrahlt und von dem, der erleuchtet, nicht aber erleuchtet wird, auf wunderbare Weise erhellt wird, weder zur Weisheit noch zur Gerechtigkeit gelangen können“ [2].

In seinem bedeutendsten, 413—426 entstandenen Werke *De civitate Dei,* in welchem der seine Zeit so weit überragende Denker zu den Ideen und Gedankenströmungen, die seine Zeit bewegen, in großzügigem Zusammenhang Stellung nimmt, äußert er sich auch über die Beziehungen seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen zu der Philosophie des Neuplatonismus. Es ist begreiflich, daß Augustin das philosophische System der Neuplatoniker allen andern Systemen vorzog. Wies doch nicht bloß die ganze Denkart dieser Philosophen mit ihrer Richtung auf das Transzendente und Absolute eine gewisse Verwandtschaft mit dem Christentum auf; was noch bedeutsamer ist: es fanden sich dort positive Anknüpfungspunkte für das christliche Denken, so daß diese Philosophie geeignet erschien, mit dem christlichen Glauben einen innigen Bund einzugehen. „Der Grund, weshalb

[1] *Tract.* 40 n. 5. [2] *Ebd.* 35 n. 3.

wir diese den andern Philosophen vorziehen, liegt darin, daß, während die andern sich abgaben mit der Erforschung der Ursachen der Dinge, mit der Frage nach der Lernmethode und nach der Lebensführung, diese auf Grund ihrer Gotteserkenntnis fanden, wo die Ursache des ins Dasein gesetzten Universums, das Licht der Wahrheitserkenntnis und der Quell des Lebensglückes ist“ [1]. Diese Stelle zeigt zugleich, daß Augustin seine Idee der göttlichen Erleuchtung selbst auf den Neuplatonismus, als ihre Quelle, zurückführt. Deutlicher heißt es anderswo von den Platonikern: Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia eumdem ipsum Deum a quo facta sunt omnia [2]. Vor allem ist es Plotin, der diese Lehre vertreten und entschieden durchgeführt hat. Dieser habe, so meint Augustin, besonders betont, daß der Weltseele aus derselben Quelle wie der Einzelseele das Glück zufließe, und das sei das Licht, das sie nicht selbst ist, sondern von dem sie erschaffen ist, und durch dessen intelligibles Leuchten sie intelligibel leuchtet. Und er habe zur Erläuterung des Verhältnisses zwischen dem Lichte und der Seele jenes mit der Sonne, diese mit dem Mond verglichen, der von jener nach Ansicht der Platoniker das Licht empfange. Wenn nun der große Platoniker lehre, die vernünftige Seele habe nur Gott über sich, der die Welt und auch sie erschaffen hat, und empfange von dort das Licht der Wahrheitserkenntnis, so treffe er mit dem Gedanken des Evangeliums zusammen, wonach die Vernunftseele des Johannes (vgl. Joh. 1, 8) sich nicht selbst Licht sein könne, sondern nur durch Teilnahme an einem andern wahren Lichte leuchte [3]. — Gibt diese Stelle uns auch nicht direkt näheren Aufschluß über die augustinische Theorie, so gibt sie uns doch für das Verständnis derselben einen wichtigen Fingerzeig. Hat nämlich Augustin die Idee der göttlichen Erleuchtung aus dem Born der neuplatonischen Philosophie geschöpft und seine Theorie im engsten Anschluß vor allem an Plotin aufgestellt, so führt auch der Weg in ihr Wesen über den Neuplatonismus, und wird man zwecks Einfühlung in die augustinische Auffassung sich die neuplatonische gegenwärtig halten müssen, soweit nicht der christliche Standpunkt

[1] *De c. D.* VIII c. 10. [2] VIII c. 7. [3] X c. 2.

des Kirchenvaters eine Korrektur nötig machte. — Im übrigen finden wir in De civitate Dei wohl kaum einen neuen Zug im Bilde der augustinischen Ansicht. Es begegnet uns der Gedanke der göttlichen Einsprechung neben der Idee der Erleuchtung durch die Lichtquelle der ewigen Wahrheit[1], ohne aber über die früheren Angaben hinauszuführen. Wertvoll jedoch für die Beurteilung mancher Ausführungen des Kirchenvaters über die menschliche Erkenntnis ist die Abhandlung über die sokratische Philosophie. Sokrates, so meint er, habe sich der Ethik zugewandt nicht aus Scheu vor metaphysischen Spekulationen, sondern weil es ihm um die ethischen Vorbedingungen für den Geistesverkehr mit göttlichen Dingen zu tun war. Er war der Überzeugung, daß nur ein sittenreiner Geist die Wahrheit erfassen könne, und daß man deshalb mit aller Macht an der ethischen Vervollkommnung arbeiten müsse, damit der Geist, frei von Erdenschwere, sich zum Ewigen erheben könne und das unkörperliche und unwandelbare Licht, in dem die Gründe aller geschaffenen Dinge stetig leben, durch die Reinheit des Geistes schaue[2]. Die ganze Haltung dieser Stelle zeigt, daß man an solche Aussprüche nicht den Maßstab eines streng erkenntniskritischen Denkens anlegen darf. Es tritt hier ein Moment hervor, auf das wir bereits vorübergehend hingewiesen haben: die enge Verbindung von scientia und sapientia im augustinischen Denken, oder vielmehr die Unterordnung des Wissens unter die sittliche Weisheit. Der Grundgedanke, der durch alle Schriften hindurchklingt, ist die Forderung ethischer Vollkommenheit als Vorbedingung für die Wahrheitserkenntnis[3]. Nur der reine, nur der heilige Mensch vermag das göttliche Licht der ewigen Wahrheit zu erkennen, und je höher der Mensch ethisch steht, desto zugänglicher wird für seinen Geist der göttliche Lichtquell. So erklärt es sich, wenn der Kirchenvater wie hier so auch an andern Stellen beim sittenreinen Menschen von einem Schauen des unveränderlichen Lichtes, der ewigen Wahrheit

---

[1] XI c. 2. Vgl. c. 10: . . . sic illuminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae Dei, sicut illuminatur aëris corpus luce corporea.

[2] VIII c. 3.

[3] Vgl. z. B. *De div. quaest.* 83 qu. 46 n. 2; *Conf.* VII n. 16 f.; *De Trin.* XIV n. 21, u. m. a.

spricht. Man darf darin nicht so sehr den Ausdruck seiner Auffassung der eigentlichen Wissenschaft als vielmehr ein Zeugnis für den Adel der höchsten Erkenntnis der Wahrheit erblicken [1].

Einen besonders hohen Gewinn für die Klarstellung der augustinischen Problemlösung dürfen wir uns von den *Retractationes* versprechen. Denn einmal zeigt dieses Werk, das der Kirchenvater um 427, also gegen Ende seines Lebens verfaßt hat, denselben auf dem Höhepunkte seiner geistigen Entwicklung, dann aber läßt uns auch der Charakter dieser Schrift wertvollen Aufschluß von ihr erwarten. Denn hier, in den Retraktationen, werden die Garben, die der große Schnitter im Laufe eines langen Lebens gemäht und in die Scheuern gesammelt hatte, gesichtet und gesondert, das Unkraut, das dazwischen geraten war, verbrannt. Wenn nun Augustin bei dieser kritischen Nachprüfung seiner literarischen Produkte und der darin enthaltenen Lehren, eine früher aufgestellte Theorie als inkorrekt empfindet und durch eine neue zu ersetzen sucht, oder sie doch modifiziert, so hat eine solche Formel für die Charakterisierung der augustinischen Erkenntnistheorie in erster Linie als maßgebend zu gelten. Bei der Besprechung der Soliloquien, wo Augustin die Billigung der platonischen Wiedererinnerungslehre zurücknimmt, heißt es: „Es ist eher anzunehmen, daß auch die Unwissenden, wofern sie richtig gefragt werden über wissenschaftliche Dinge, deshalb richtige Antworten geben, weil in ihnen, soweit sie es zu fassen vermögen, das Licht der ewigen Wahrheit ist, wo sie diese unwandelbaren Wahrheiten schauen, und nicht wie die Platoniker und andere lehren, weil sie dies ehemals gewußt und dann vergessen haben“ [2]. Einige Kapitel weiter, bei der Berichtigung der Stelle in De quantitate animae heißt es: „Das apriorische Wissen hat möglicherweise darin seinen Grund, daß die Seele von Natur intelligibel ist und mit

---

[1] Näheres s. bei Storz, *a. a. O.* 77 ff.

[2] Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. *Retr.* I c. 4 n. 4.

den intelligiblen und unwandelbaren Dingen verknüpft ist, darnach geschaffen, daß sie, wenn sie sich zu den Dingen, mit denen sie verbunden ist, oder auch zu sich selbst hinwendet, soweit sie dieselben schaut, Wahres darüber aussagt[1]. Vergleichen wir beide Formeln miteinander, so muß zunächst der Unterschied zwischen ihnen auffallen. Und doch sagt Augustin bei der letzten Formulierung: sicut iam in hoc opere supra diximus; er will also hier nichts Neues bringen. Aber — so erklärt sich die Diskrepanz — er will hier die oben auf die kürzeste Formel gebrachte Problemlösung ergänzen bzw. die einzelnen Momente derselben hervorheben. Der Gedanke des „Schauens der Wahrheiten im göttlichen Lichte“ erscheint hier naturgemäß abgeschwächt, insofern er nämlich in seine Elemente zerlegt und auf natürliche Seinsverhältnisse zurückgeführt wird und daher in jener bildhaften Form nicht wiederkehrt. Daß der Lichtgedanke auch in der letzten Formel, wenn nicht ausdrücklich so doch implicite enthalten ist, braucht nach den Ausführungen über Augustins Lichttheorie wohl nicht mehr gesagt zu werden.

Versuchen wir jetzt die einzelnen Züge der augustinischen Theorie zu einem Bilde zusammenzustellen. Ihr metaphysischer Hintergrund ist eine platonisch-christliche Auffassung von Gott und Menschengeist, sowie eine eigenartige Lichtspekulation. Gott, die substantielle Wahrheit, umschließt die Fülle alles Intelligiblen. Mit ihm steht, weil intelligibler Natur, die Menschenseele in einer unmittelbaren Beziehung. Alles Intelligible ist aber nach Augustin eine Art Licht: die subsistierende Wahrheit schlechthin unerschaffenes, die Inhalte der intelligiblen Welt erschaffenes Licht. Die menschliche Erkenntnis kommt nun dadurch zustande, daß der Menschengeist vom Wahrheitslichte erleuchtet wird. Das Licht der intelligiblen Welt, der göttlichen Ideen, strahlt in unsern Geist hinein. Ob diese eine eigene Leuchtkraft besitzen oder jedesmal gleichsam von Gott, dem

[1] Fieri enim potest, sicut iam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est (*Sup.* c. 4 n. 4), et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. *Retr.* I c. 8 n. 2.

ewigen Lichtquell, entzündet werden müssen, um in den menschlichen Geist hineinscheinen zu können, darüber hat Augustin sich nicht klar und eindeutig ausgesprochen. Da aber das intelligible Licht auf jeden Fall im letzten Grunde aus der göttlichen Lichtquelle stammt, so kann Augustin seinen Gedanken auch kurz so ausdrücken, daß er sagt: Gott erleuchtet mit seinem Lichte unsern Intellekt. — Das ist die eine Seite der augustinischen Theorie. Wir können sie Illuminations- oder Radiationstheorie nennen. Ihre Kehrseite ist die Intuitionstheorie. Es fragt sich nämlich weiter, wie der Erleuchtungsvorgang in unserem Geiste uns zum Bewußtsein kommt, wie wir des intelligiblen Lichtes gewiß werden. Wir tun dies nach Augustin einfach dadurch, daß wir in uns die eingestrahlten Wahrheiten vorfinden, sie intuitiv schauen, nachdem wir in uns selbst eingekehrt sind.

Suchen wir den augustinischen Gedanken einmal seiner bildhaften Form zu entkleiden und abstrakt auszudrücken. Was will Augustin mit der Bezeichnung „Licht“ und „Erleuchtung“ sagen? Es ist das eigenartige Sichoffenbaren, Sichkundtun der Wahrheit, die ja, wie er immer betont, über unserem Geiste steht, einerseits und das Sichöffnen des Menschengeistes gegen die Wahrheit anderseits, was er ausdrücken will und wozu sich die Symbolik des Lichtes vorzüglich eignet. Die ewigen Wahrheiten, die Inhalte der intelligiblen Welt, offenbaren sich dem Menschengeiste, so daß dieser sie nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung und dem Gebiet des niederen Wissens (scientia) erarbeitet, sondern als von oben gegeben in sich antrifft und auf diese Weise zur Wahrheitserkenntnis gelangt. Das apriorische Element in unserer Erkenntnis, das, was unserem Erkennen Ewigkeitswert verleiht und es dem Flusse der Zeitlichkeit entrückt, stammt hiernach nicht aus dem Gebiete der Zeitlichkeit, weder aus der Natur noch aus der Seele, sondern aus einer höheren Sphäre, der Ätherwelt des Idealen und ewig Seienden, oder besser: des ewig Geltenden, das aber im höchsten Sein verankert ist. Gott ist es also, der der menschlichen Erkenntnis die wichtigsten Eigenschaften: Allgemeingültigkeit, Unveränderlichkeit und Notwendigkeit durch unmittelbare Kausalität mit-

teilt. Dem Ewigen gegenüber, das gleichsam aus göttlichen Höhen herabfließt, verhält sich der Menschengeist naturgemäß nur rezeptiv: er öffnet sich gegen dasselbe, empfängt es, findet es in sich vor. So gelangt er in den Besitz der ewigen Wahrheiten, der Erkenntnisprinzipien und der Grundbegriffe des Denkens und aller Wissenschaft. „Es ist der Apriorismus in theologischer Form", wie v. Hertling[1] Augustinus Ansicht treffend nennt.

Man hat oft den Mangel an Präzision, den Augustins Theorie aufweise, hervorgehoben[2]. Dieser Mangel ist sicher vorhanden und bildet, wie bereits gesagt, die Hauptschwierigkeit, mit der wir zu kämpfen haben. Aber es fragt sich doch, ob er einzig und allein auf die Rechnung ihres Urhebers zu setzen ist, oder ob nicht auch die Sache, das Problem selbst, daran schuld ist. Wenn wir die typischen Antworten, die die großen Denker auf jene Grundfrage gegeben haben, an unserem geistigen Auge vorüberziehen lassen, so scheinen sie in der Tat alle das Dunkel der augustinischen Lösung mehr oder weniger zu teilen. Oder läßt nicht der Anamnesis-Gedanke bei Plato und vollends die geistige Schauung des Plotin die nötige Klarheit und begriffliche Fixierung vermissen? Und nimmt nicht auch der nüchterne Stagirite an diesem Punkte seine Zuflucht zu einem Bilde?[3]. Hat die Scholastik hier auch mehr Klarheit geschaffen, indem sie den Gedanken des Aristoteles ausgestaltete und vervollkommnete, so drängt sich einem beim kritischen Prüfen doch immer wieder die Frage auf die Lippen: was ist denn nun eigentlich der vielberufene intellectus agens in Wirklichkeit? Endlich ist der Streit um den Sinn des Apriori bei Kant ein Beweis dafür, daß dort erst recht nicht alles durchsichtig und deutlich ist.

Das in Rede stehende Problem scheint eben zu jenen zu gehören, die hart an den Grenzen der menschlichen Vernunft

---

[1] *Wissenschaftl. Richtungen u. Probleme* 17.

[2] So z. B. Cl. Baeumker, wenn er Augustins Ansicht auf folgende äußerst treffende Formel bringt: „Das Licht der göttlichen Ideen strahlt in einer von Augustin allerdings nicht näher präzisierten Weise in den menschlichen Geist, so daß dieser in sich die Wahrheit findet, die über ihm ist." (*Witelo* 469.)

[3] *De anima* 3, 5, 480 a, 14. Das *ποιητικόν* wirkt *οἷον τὸ φῶς*.

liegen und sich einer absolut sichern Lösung durch unser endlich beschränktes Denken entziehen.

Damit die Wesenszüge der augustinischen Theorie noch deutlicher und schärfer hervortreten, wollen wir jetzt ihre Geschichte kurz verfolgen und zusehen, wie ihr Bild im Spiegel der jeweiligen Denklage widerscheint. Wenn so der große Gedanke des Kirchenvaters gleichsam von allen Seiten beleuchtet wird, nimmt er plastischere Gestalt an, und erreichen wir das, was der Franzose mettre en relief nennt.

c. Geschichte der Theorie.

Augustinus gehört zu den Geistern, von denen es in der Hl. Schrift heißt: fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates (Dan. 12, 3). Er ist nach dem Worte eines modernen Denkers „eine der wenigen Persönlichkeiten ..., aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber über den Zeiten stehen“ [1]. Seine Ideen sind die leuchtenden Sterne am Himmel des christlichen Denkens, die den kühnen Seefahrern im Reiche des Geistes auf Jahrhunderte hin zur Orientierung dienen sollten. Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ist, das haben die neueren Forschungen gezeigt, zu einem großen Teil eine Geschichte des Einflusses Augustins. Bis hinauf zur Hochscholastik war der Bischof von Hippo der erste Führer und Lehrer nicht nur auf theologischem Gebiete, sondern auch in erkenntnistheoretischen, metaphysischen und ethischen Fragen. „Man lebte von seinem Geiste und bewegte sich in seiner einen christlich modifizierten Platonismus darstellenden Denkweise“ [2]. Auf philosophischem Gebiete ist es vor allem die „augustinische Lehre vom Schauen der Wahrheiten im Lichte der göttlichen Ideen“, die „auf die mittelalterliche Spekulation einen mächtigen Einfluß“ [3] ausgeübt hat. Es

---

[1] R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der gr. Denker* 242. Treffend sagt Nourrisson (*La philosophie de St. Augustin*, Paris 1866, II 147): „Il n'y a aucune exagération à dire que bien peu d'hommes ont exercé sur la postérité une influence aussi étendue et aussi profonde que celle que l'histoire assigne à saint Augustin.“

[2] v. Hertling, *Wiss. Richtungen u. phil. Probleme* 7.

[3] M. Grabmann, *Die philos. u. theolog. Erkenntnislehre des Kardinals Matth. von Aquasparta* 59.

ist das ja auch naturgemäß. Denn Augustin hatte mit seiner Theorie die Bahn gebrochen, sie war die einzige auf christlichem Boden erwachsene Erkenntnistheorie. Sie kam daher für den christlichen Philosophen ausschließlich in Frage, wofern er nicht einen neuen Wurf zu wagen sich unterfing [1].

Bereits bei Anselm, dem „Vater der Scholastik", finden wir das augustinische Erbgut vor. Wie in allen andern Hauptpunkten, so ist auch hier der große Kirchenvater Anselms Lehrer. Gott wird summa et inaccessibilis lux genannt. Diese göttliche Lichtquelle vermag der Mensch wegen ihrer Erhabenheit zwar nicht zu schauen, was er aber schaut in seinem Geiste, das schaut er durch sie, wie auch das Auge wegen seiner Schwäche alles durch das Sonnenlicht sieht, dieses selbst aber nicht anzuschauen vermag. So ist das göttliche Lichtwesen uns zugleich nahe und doch fern: es ist unserm Geiste gegenwärtig, und doch vermag er es nicht zu schauen. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non te sentio [2]. — Anselms Ansicht ist offenbar noch sehr unbestimmt und allgemein gehalten [3]. Der Mangel an Präzision und die mystische Färbung, die sie mit manchen Ausführungen Augustins teilt, rücken sie in die Nähe des Ontologismus, den Anselm allerdings ausdrücklich vermieden wissen will.

Weit mehr erkenntnistheoretisch interessiert und deshalb auch bestimmter ist Wilhelm von Auvergne (†. 1249). Mit Augustin führt er die obersten Wahrheiten des Denkens und Handelns auf einen direkten göttlichen Einfluß zurück. Dieser augustinische Gedanke wird präzisiert, indem Gott im Sinne der „Intelligentia agens" des Avicenna als die Ursache aufgefaßt wird, die die rein intelligible Erkenntnis durch Einprägung der

---

[1] Der nun folgende Überblick über die Nachwirkung Augustins im Mittelalter und in der Neuzeit kann und will auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. Es soll nur eine Skizze in groben Zügen entworfen werden. Die Details findet man für das Mittelalter in: Fr. Ueberweg, *Grundr. d. Gesch. d. Philos.* II[10] hrsg. von M. Baumgartner (Berlin 1915), für die Neuzeit in: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wissenschaft der neueren Zeit*[2] (Berlin 1911). [2] *Proslogion* c. 16.

[3] *Dict. de theol. cath.* 2510. „Le vague des formules prouve que les idées restaient sur ce point confuses dans beaucoup d'esprits", sagt Portalié in seinem Artikel *Développement historique de l'Augustinisme.*

intelligiblen Formen bewirkt[1]. Indem hier Augustins Gedanke zum ersten Male mit aristotelischen Elementen verschmolzen wird, werden die in ihm schlummernden ontologistischen Tendenzen ausgeschieden und wird derselbe im Sinne einer effektiven göttlichen Erleuchtung weitergeführt. — Ebenfalls auf dem Boden des Augustinismus und zwar dicht neben Wilhelm von Auvergne steht Robert Grosseteste. In echt augustinischem Geiste betont er das menschliche Unvermögen, irgendeine Wahrheit ohne das Licht der höchsten Wahrheit zu schauen[2].

Von der größten Bedeutung für die weitere Entwicklung der augustinischen Theorie wurde ihre Aufnahme in der Franziskanerschule im dreizehnten Jahrhundert. Ihr Begründer, Alexander von Hales († 1245), trägt gleichsam den augustinischen Gedanken auf aristotelischen Grund auf. Das Licht des intellectus agens ist hiernach nichts anderes als das Abbild Gottes als der ersten Wahrheit, die als geistiges Licht in unserer Seele wohnt. Durch die Bestimmung Gottes als causa exemplaris unseres Erkennens begründet Alexander den Exemplarismus der Franziskanerschule[3]. — Ihr typisches Gepräge empfängt die Franziskanerdoktrin von ihrem größten Vertreter: Bonaventura. An der Spitze seiner Erkenntnistheorie steht der echt augustinische Satz: Omne quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum[4]. Dieser Satz, so wird nun ausgeführt, kann einen dreifachen Sinn haben. Er kann besagen: 1. ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis aeternae evidentia tanquam ratio cognoscendi tota et sola.

Das würde aber — so widerlegt Bonaventura diese ontologistische Sentenz — eine Aufhebung des Unterschiedes zwischen der Erkenntnis hier auf Erden und jener im Jenseits, zwischen

---

1 Vgl. M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auvergne* 97.

2 Über seine Lichtspekulation vgl. L. Baur, *Das Licht in der Naturphilos. des Robert Grosseteste* (v. Hertling-Festg. 41—55).

3 Vgl. J. A. Endres, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* 99 f. Roger Bacon wendet den Begriff des intellectus agens ausdrücklich auf Gott an nnd überwindet dadurch den averroistischen Monopsychismus. *Ebd.* 118.

4 *Quaestiones disputatae de scientia Christi: IV Quaestio disp. de cognitionis humanae suprema ratione* (Opera V, Quaracchi 1891, 22—24). Bonaventura bringt hier die drei typischen Auslegungen und Ausgestaltungen der augustinischen Theorie.

der Erkenntnis auf Grund der Natur und derjenigen auf Grund der Gnade, zwischen dem Wissen durch Vernunft und dem Wissen durch Offenbarung sein. — Jener Satz kann 2. den Sinn haben: ad cognitionem certitudinalem necessario concurrit ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum. Diese (thomistische) Auslegung, bemerkt Bonaventura, werde Augustin nicht gerecht, da er ausdrücklich lehre, daß die ewigen Wahrheitsregeln nicht als Habitus unseres Geistes, sondern als in der ewigen Wahrheit befindliche Normen unser Erkennen normieren. Auch sei jener Einfluß entweder ein allgemeiner, — dann könne Gott nicht mehr Geber der Weisheit als Spender der Fruchtbarkeit genannt, und Gott nicht mehr als Wissenschaft denn als Celd aufgefaßt werden, — oder aber ein spezieller; dieser aber sei nichts anderes als Gnade und falle daher mit der scientia infusa zusammen.

Endlich läßt jene Sentenz noch einen dritten Sinn zu, der in der Mitte zwischen den beiden genannten Auffassungen liegt: quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae. Für diese seine eigene Ansicht beruft sich Bonaventura auf seinen Meister Augustinus; als inneren Grund macht er die nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis geltend. Hiernach tritt also die Seele, als Ebenbild Gottes, in unmittelbare Berührung mit den regulae und rationes aeternae Diese werden in den Menschengeist hineingestrahlt. Sie bilden den höchsten, aber nicht den einzigen Erkenntnisgrund: es müssen vielmehr wegen unserer endlichen Beschränktheit die durch den intellectus agens erzeugten abstrakten Erkenntnisformen hinzukommen [1]. Die Synthese von Augustin und Aristoteles, wie sie hier vollzogen wird, bildet den „Kernpunkt des franziskanischen Exemplarismus“ [2]. — Deut-

[1] Vgl. Endres, *a. a. O.* 108.

[2] *Ebd.* Über Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus handeln Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras* (*Beiträge* VI 5—6), Münster 1909, 191 ff., und P. Aug. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. der Gottesbeweise im XIII. Jahrh.* (*Beiträge* VIII 1—2), Münster 1909, 132 ff.

lich entwickelt finden wir ihn auch bei Matthäus von Aquasparta. Grabmann formuliert dessen Ansicht folgendermaßen: „Materialgrund unseres Erkennens ist die Außenwelt, den Formalgrund unseres Erkennens bilden das natürliche Licht unserer Vernunft und das von oben, von Gott aus eingestrahlte Licht; der Vollendungsgrund, der letzte Grund unserer Gewißheitserkenntnis sind die ewigen Ideen Gottes selbst“ [1].

Die franziskanische Doktrin, die auch außerhalb des Ordens zahlreiche Vertreter fand [2], mußte jedoch immer mehr den Hauch der Kritik an sich erfahren. Ansätze zu einer solchen finden wir bereits bei Matthäus von Aquasparta und seinem Zeit- und Ordensgenossen, dem Erzbischof von Canterbury, Johannes Peckham [3]. Der Begründer der jüngeren Franziskanerschule Duns Scotus vermochte vollends kein inneres Verhältnis mehr zu jenem älteren Traditionsgut des Ordens zu gewinnen. Die Zeiten waren eben andere geworden.

Durch das Bekanntwerden wichtiger aristotelischer Werke war eine neue Flutwelle durch das Geistesleben des 13. Jahrhunderts gegangen. Eine neue philosophische Richtung war erstanden, die sich dem traditionellen, von Platos Geist inspirierten Augustinismus gegenüber als christlicher Aristotelismus darstellt. Die Hauptträger der neuen Bewegung waren bekanntlich Albert der Große und Thomas von Aquin, die den Aristotelismus in den Dominikanerorden einführten. Der Gegensatz zwischen den beiden Richtungen spitzte sich am schärfsten in der Erkenntnislehre zu. Freilich ist Thomas von Aquin weit entfernt, jenen Gegensatz klar herauszuarbeiten. Auch er will die Kontinuität mit dem großen Kirchenvater um jeden Preis wahren. So ist er denn bemüht, Augustins Ausführungen im Sinne der aristotelischen Erkenntnislehre auszulegen. Wir schauen die Wahrheit im göttlichen Lichte, so meint er, insofern Gott 1. die causa exemplaris alles Seienden ist und somit unsere Erkenntnisinhalte letzthin auf Gott zurückgehen; 2. sofern er

---

[1] Grabmann, *a. a. O.* 55.

[2] Der bedentendste ist wohl Heinrich von Gent, bei dem sich der franziskanische Exemplarismus „in gesteigertem Maße“ findet, indem die Wahrheitserkenntnis „geradezu als ein freies Gnadengeschenk Gottes“ erscheint. Endres, *a. a. O.* 90. [3] *Ebd.* 112.

das principium effectivum unserer Denkkraft ist, die er erschafft, erhält und durch den concursus divinus unterstützt [1].

Näher noch als für den Franziskaner- und Dominikanerorden lag die Aufnahme augustinischer Ideen für den nach ihm benannten Orden der Augustiner-Eremiten. Werner bezeichnet sie „als Vertreter des spezifischen Augustinismus in der mittelalterlichen Scholastik" [2]. Der Begründer der Ordensdoktrin war Aegidius mit dem Beinamen Romanus oder de Colonna. Die nach ihm benannte schola Aegidiana setzte unter mancherlei Wandlungen ihr Dasein bis ins achtzehnte Jahrhundert fort [3]. Auch bei Aegidius finden wir eine Verschmelzung aristotelischer bzw. thomistischer und augustinischer Gedankenelemente, wobei jedoch die ersteren überwiegen. Das zeigt sich sofort in seiner Lehre vom intellectus agens. Freilich weicht er darin von der thomistischen Auffassung ab, daß er den intellectus agens und den intellectus possibilis in eine Potenz zusammenfließen läßt. Er schreibt nämlich dem ersteren eine bloß passive Apperzeption des Wesens der sich ihm in den Sinnenbildern darbietenden Dinge zu. „Es ist die im Lichte der göttlichen Wahrheit apperzipierte göttliche Idee des Dinges, welche sich dem menschlichen Intellekte in der intellektiven Apprehension des Sinnendinges offeriert" [4]. Demnach gilt als die spezifische Aufgabe des menschlichen Intellektes nicht die Herausarbeitung der in den Sinnendingen verborgenen Ideen, sondern sein obiectum proprium ist das Wahre und das Seiende, und je nachdem es sich ihm „als ein ewiges oder zeitliches Wahres und Seiendes darstellt, heißt er Ratio superior oder Ratio inferior" [5]. In der passivistischen Auffassung des menschlichen Intellektes, in der universalistischen Bestimmung seines spezifischen Objektes sowie in der zuletzt berührten Zweiteilung des Denkvermögens tritt der Anschluß an Augustin deutlich zutage, wobei freilich die augustinischen Ideen stark abgeblaßt erscheinen.

---

[1] Vgl. Grabmann, *a. a. O.* 64—72.

[2] Karl Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters* III: *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters* (Wien 1883) 9.

[3] K. Werner, *ebd.* [4] K. Werner, *a. a. O.* 24.

[5] K. Werner, *a. a. O.* 39.

Wir werden Bonaventura Recht geben müssen, wenn er sagt, daß die thomistische Auslegung Augustin nicht gerecht wird, und wir werden das Urteil v. Hertlings [1] unterschreiben müssen, daß hier so gut wie nichts von der ursprünglichen Denkweise des Kirchenvaters übrig geblieben ist". „Die Theorie des scholastischen Aristotelismus wird in die Aussprüche Augustins unbedenklich hineingelegt" [2]. „Vor einer historisch kritischen Betrachtungsweise, — so zieht v. Hertling das Fazit aus seinen Untersuchungen, — hält das Verfahren nicht stand. Das Vertrauen zu seinen Ergebnissen mußte erschüttert werden, sobald die Alleinherrschaft der Scholastik gebrochen war und andere Richtungen aufkamen" [3]. Diese brachte die Neuzeit.

Hier verwirklichte Malebranche zuerst das andere, entgegengesetzte Extrem in der Interpretation der augustinischen Theorie. Freilich gilt auch hier: nil novi sub luna. Schon die Art und Weise, wie Bonaventura in der oben angeführten Quaestio dem Ontologismus entgegentritt, läßt uns hinter dem systematischen Interesse, das dabei mitgespielt haben mag, historische, zeitgeschichtliche Motive vermuten. In der Tat gab es damals Ontologisten. „Nach den neuen, von den Franziskanern zu Quaracchi veröffentlichten Texten läßt es sich nicht mehr leugnen, wie es bisher oft geschehen ist, daß sich unter den Anhängern Augustins im 12. und 13. Jahrhundert wirkliche Ontologisten fanden" [4]. So berichtet u. a. Peter Joh. Olivi († 1298), es hätten einige auf die Autorität Augustins hin gelehrt, quod Deus in vita ista directe et immediate videtur a nobis [5]. — Seine systematische Ausgestaltung und seine histo-

---

[1] *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin* (*Sitzungsber.* 595.) Diese historisch-kritischen Untersuchungen über die Auslegung der erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins seitens Thomas v. Aquin haben besonders dazu beigetragen, den Blick zu schärfen für den Gegensatz zwischen der augustinischen und der thomistischen Erkenntnislehre.

[2] v. Hertling, *a. a. O.* 593.

[3] *a. a. O.* 601. Treffend charakterisiert Portalié das thomistische Verfahren, wenn er sagt: Mais une réflexion tranche tout; er meint mit Recht: si on s'en tenait là, il faudrait dire que saint Augustin n'aurait jamais touché au problème de la connaissance, qui paraît cependant avoir été la préoccupation de sa vie entière. *a. a. O.* 2335. Eine kurze Darlegung der thomistischen Erkenntnislehre haben wir S. 51 f. gegeben.

[4] Portalié, *a. a. O.* 2510. [5] Zitiert nach Portalié, *ebd.*

rische Bedeutung erhielt der Ontologismus aber erst durch Malebranche[1]. Vorbereitet wurde er durch die Philosophie Descartes'. Der erkenntnistheoretische Dualismus, der hier konsequent durchgeführt wird, sowie die Lehre von den ideae innatae wurden die treibenden Kräfte für die Entwicklung zum Ontologismus hin. Das augustinische Motiv, wie es in der Lehre von den angeborenen Ideen bereits vorliegt, tritt in der Folgezeit immer deutlicher hervor[2]. Malebranche versucht nun durch Ausgestaltung des augustinischen Gedankens das vom Cartesianismus gestellte erkenntnistheoretische Problem zu lösen. „Sein System ist der Versuch, auf eine neue Frage, die er in aller Schärfe erkennt und heraushebt, mit gedanklichen Mitteln zu antworten, die der Vergangenheit der Philosophie angehören“[3]. Mit Augustin findet Malebranche den Quell des apriorischen Elementes unserer Erkenntnis in einer transzendenten Wesenheit, die sich uns in demselben gleichsam offenbart. „Aber der Grundgedanke Augustins erhält hier, wo er mit den Prinzipien der modernen Erkenntnistheorie zusammentrifft und mit ihnen verschmilzt, allumfassende Bedeutung und Durchbildung. Was für die ewigen und notwendigen Wahrheiten, das gilt damit auch für die besonderen Erkenntnisse, deren Vorbild und Bedingung sie sind“[4]. So formuliert denn Malebranche den Hauptsatz seines Systems: que nous voyons toutes choses en Dieu[5]. Hatte Augustin „ein eigenes Gebiet niederer Erkenntnis abgegrenzt und anerkannt, das dem Reich der ewigen und notwendigen Wahrheiten selbständig gegenübertritt“[6], so führte der cartesianische Dualismus Malebranche dahin, daß er die Daten aus der Erfahrung preisgab und Gott zum einzigen

---

[1] Ein Vorläufer Malebranches war der Renaissancephilosoph Marsilius Ficinus (1433—99). Er hat nach E. Cassirer die augustinische Auffassung zuerst zum Ontologismus ausgestaltet und damit ihre spätere Wirkung vorbereitet In seiner Theologia Platonica finden sich nach Cassirers Urteil bereits die Beweisgründe der Hauptthese Malebranches fast vollständig vereint. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* ([2] Berlin 1911) I 95.

[2] Cassirer, *ebd.* 509.

[3] Cassirer, *a. a. O.* 577. [4] *a. a. O.* 575.

[5] *Recherches de la vérité* III 2, c. 6.

[6] Cassirer, *a. a. O.* 576 f. Vgl. oben 32 ff.

und alleinigen Erkenntnisquell machte, aus dem unserem Intellekt alle Inhalte zufließen. „Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir“ [1]. Daß er mit dieser Lehre über Augustin hinausging, hat Malebranche klar erkannt und offen bekannt [2]. In seinem System sind die ontologistischen Tendenzen, die hinter einzelnen Wendungen Augustins zu schlummern schienen, zur vollen Auswirkung und Ausgestaltung gekommen. Freilich hebt auch Malebranche die Unvollkommenheit unserer diesseitigen Gotteserkenntnis hervor, deren Objekt die Substanz Gottes nicht schlechthin, sondern in ihrer Beziehung zur Kreatur sei. Aber anderseits heißt es dort: „Il n'y a que Dieu que l'on connoisse par lui-même . . . Il n'y a que Dieu que nous voyïons d'une vue immédiate et directe“ [3]. In diesen Sätzen ist der Theognostizismus klar und bestimmt ausgesprochen, und tritt zugleich der Abstand von Augustin deutlich zutage, für den Gott „nicht der Anfang, sondern das letzte Ziel der Erkenntnis ist, welches wir in diesem Leben niemals erreichen“ [4].

Längst war die philosophische Bewegung der Neuzeit über das System des geistreichen Oratorianers fortgeschritten, als der Ontologismus im zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts wieder auflebte. Der Erneuerer desselben war der italienische Philosoph V. Gioberti. Das ursprüngliche System des Ontologismus erfährt hier jedoch eine bestimmte Modifizierung. Hatte Malebranche gelehrt, daß wir die Dinge dadurch erkennen, daß wir sie in Gott schauen, so geschieht das nach Gioberti dadurch, daß wir den Schöpfungsakt in Gott schauen. Die dieser Auffassung zugrunde liegende metaphysische Prämisse drückt die Formel aus: L' Ente crea le esistenze. — Gioberti fand mit seiner ontologistischen Lehre besonders in Italien viel Anklang. Der

---

[1] *Rech. de la vérité, ebd.*

[2] Après y avoir regardé de prés, je m'apperçus que (St. Aug.) ne parloit que des vérités et des loix éternelles, des objects des sciences, tels que sont l'Arithmétique, la Géometrie, la Morale, et qu'il n'assuroit point que l'on vît en Dieu les choses corruptibles ou sujettes au changement, comme sont tous les objects qui nous environnent. Première Lettres contre l'accusation de Mr. Arnauld. Zit. nach Cassirer, *a. a. O.* 576 f.

[3] *Rech. de la vér., ebd.*

[4] v. Hertling, *Augustinuszitate* (*Sitzungsber.* 601 f.)

bekannteste unter seinen Anhängern ist A. Rosmini, dessen System starke pantheistische Unterströmungen deckt. Es setzte aber auch schon bald eine Gegenbewegung ein, die mit den gedanklichen Mitteln der Scholastik gegen den Ontologismus ankämpfte. Im Vordergrunde der Auseinandersetzungen stand in diesen ontologistischen Streitigkeiten das Verhältnis Augustins zum Ontologismus. Giobertis Anhänger suchten die Autorität des großen Kirchenvaters für sich in Anspruch zu nehmen, indem sie seinen Äußerungen geschickterweise einen ontologistischen Sinn unterlegten. Für die Gegner war es nicht schwer, die Einseitigkeit eines solchen Verfahrens aufzudecken und durch zahlreiche Belegstellen aus Augustins Werken jene extreme Interpretation seiner Aussprüche zu widerlegen. Sie schwächten nun aber ihre eigene Stellung dadurch, daß „sie sich ihrerseits in der Auffassung jener Aussprüche an Thomas anschlossen" [1]. Waren Giobertis Anhänger in der Ausnutzung der augustinischen Aussprüche für ihre Theorie „zuweit gegangen", so begingen anderseits Kleutgen, Lepidi und Zigliara den Fehler, daß sie „Augustins Lehre in unhistorischer Weise dem Aristotelismus zu sehr" annäherten [2].

Wenn wir die drei typischen Auslegungen und Ausgestaltungen der augustinischen Theorie in einem vergleichenden Rückblick an der ursprünglichen Lehre des Kirchenvaters, wie wir sie herauszustellen versucht haben, messen, so scheint letztere uns zwischen der Auffassung der Franziskanerschule und der ontologistischen Auslegung zu liegen. Jene hatte, wie wir sahen, in dem Abstraktionsgedanken ein aristotelisches Element in sich aufgenommen, das dem Kirchenvater selbst, wenigstens in dieser Form und Verbindung, fremd ist [3]. Sie

---

[1] v. Hertling, *a. a. O.* 602.

[2] Cl. Baeumker, *Witelo* 461 A 3. Literatur: Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit* (Münster 1860) I 800—36. Zigliara, *Della luce intellettuale e dell' ontologismo* (Rom 1874). Lepidi, *Examen philos.-theol. de Ontologismo* (Lor. 1874). Die thomistische Interpretation Augustins findet sich noch in den meisten kath. Dogmatiken, so z. B. noch in der neuesten (5.) Auflage von Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* I 69—71.

[3] Sehr präzis umschreibt Baumgartner die Synthese von platonisch-augustinischem Apriorismus und aristotelischem Empirismus in Bonaventuras Erkenntnislehre; „Einen erfahrungslosen, apriorisch-theologischen Ursprung

bedeutet somit eine Abschwächung und Einschränkung des augustinischen Gedankens [1]. Dagegen hatte der Ontologismus denselben wesentlich verstärkt und erweitert, indem er die bei Augustin auf die obersten Wahrheiten und Begriffe „beschränkt gebliebene Erkenntnisweise auf die sämtlichen Objekte des geistigen Erkennens“ ausdehnte [2] und so zu einem Theognostizismus kam. Man hat freilich hierin nur eine konsequente Weiterbildung des augustinischen Gedankens erblicken wollen. So sagt v. Hertling: „Der theologische Apriorismus (Augustins) führt, konsequent durchgedacht, zum Theognostizismus. Sollen wir alles in den ewigen Wahrheitsnormen, den göttlichen Ideen erkennen, so besagt dies zuletzt, daß wir Gott unmittelbar und in ihm alles andere erfassen“ [3]. Auch wir wiesen bereits auf gewisse Anklänge an den Ontologismus in einzelnen Aussprüchen Augustins hin. Anderseits sahen wir aber, daß Malebranches System nicht in gerader Linie aus Augustins Theorie geflossen ist, sondern durch den von Descartes statuierten erkenntnistheoretischen Dualismus bedingt ist. Augustins Lehre hebt sich vor allem durch zwei Elemente deutlich vom Ontologismus ab und erscheint dadurch gegen denselben scharf abgegrenzt. Das ist einmal die Anerkennung eines niederen Bezirks geistiger Erkenntnis, die seiner Erkenntnistheorie einen gesunden, realistischen Zug gibt, der in den späteren Schriften immer deutlicher hervortritt. Diese niedere Provinz des Vernunfterkennens (scientia) ist freilich weniger genau umschrieben und besitzt auch lange nicht die Bedeutung, die ihr in der hierin an Aristoteles orientierten Lehre der Franziskanerschule zugeschrieben wurde.

---

fordert er für die absolute und unveränderliche Geltung der Erkenntnis; einen aposteriorisch-empirischen Ursprung dagegen hat die Erkenntnis ihren Gegenständen nach“, indem ihre species „nur auf dem Wege der Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen werden“ können. (Ueberwegs *Grundriß d. Gesch. d. Phil.* II[10] 445.)

[1] Der Auffassung der Franziskanerschule, besonders in der Form, die ihr Roger Bacon gegeben hat, kommt die Auslegung Portaliés nahe, wonach bei Augustin Gott die Rolle des intellectus agens im aristotelischen System übernehmend, in unserer Seele ein Abbild der ewigen Wahrheiten bewirkt (species impressae), das unsern Geist determiniert und die Ursache der Erkenntnis ist. (*a. a. O.* 2336.)

[2] M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auvergne* 98.

[3] v. Hertling, *Wissenschaftl. Richtungen u. phil. Probleme* 19.

Trotzdem enthält sie eine deutliche Absage an die ontologistische Auffassung, die sämtliche Inhalte unseres geistigen Erkennens aus Gott herleitet. Zweitens ist die Art und Weise, wie Augustin die Inhalte der intelligiblen Welt, die göttlichen Ideen in den Menschengeist hineingelangen läßt, von dem unmittelbaren Schauen Gottes, wie es der Ontologismus lehrt, verschieden. Nach Augustin ist Gott nicht das Objekt der menschlichen Erkenntnis, sondern ihr Wirkgrund, der Quell, der die endliche Vernunft mit den höchsten Inhalten bereichert [1]. Das „Einstrahlen" Gottes erscheint als eine zur abstraktiven Erkenntnis der Vernunft hinzukommende, unmittelbare Erhebung und Leitung von oben, während es nach ontologistischer Auffassung für die menschliche Vernunft nur ein „pati Deum" [1] gibt, wodurch ihre Selbständigkeit verloren geht und der Pantheismus in bedenkliche Nähe gerückt wird.

VI. Die Problemlösung im Rahmen des augustinischen Systems. Würdigung.

Augustin gibt vom Problem der Erkenntnisbegründung eine metaphysische Lösung. Nicht unser Geist noch auch die Dinge geben unserm Erkennen den Adel ewiger und allgemeiner Gültigkeit: der Quell des apriorischen Elementes ist vielmehr der Urquell alles Seins, des realen wie des idealen, Gott. Die wissenschaftliche Erkenntnis besitzt objektive Wahrheit letztlich nicht darum, weil ihre Prinzipien in den Objekten gründen, sondern weil sie auf denselben Urgrund zurückgehen, wie die Gesetze, die im Reiche des realen Seins herrschen, so daß Denken und Sein einander korrespondieren, Wahrheit und Wirklichkeit zusammentreffen. „Der Knotenpunkt der Lösung (des Wahrheitsproblems) liegt in der Gottheit als Gesetzgeber des Seins, wie des Denkens" [2]. So wird von Augustin die Wahrheit des menschlichen Erkennens verankert am höchsten Punkte der Wirklichkeit: der göttlichen Vernunft, die die Welt beherrscht. Damit hat der christliche Platoniker die Denkwahrheit in das

[1] Vgl. oben S. 82 f.

[2] M. Baumgartner, *Augustinus* (*Große Denker* I 266).

Herz seines Systems eingegraben. Erst im Zusammenhang der herrschenden Grundzüge des Systems erscheint daher die augustinische Lösung des Erkenntnisproblems in ihrem rechten Lichte.

Wie Augustin überhaupt Erkennen und Leben in die innigste Beziehung zueinander gesetzt hat, so hat seine Lehre von der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Intellektes ihr Gegenstück auf dem Gebiete des Willens. Denken und Wollen, die Grundfunktionen des Menschengeistes, bedürfen beide zur Ergänzung und Vollendung der Einwirkung der Allursache, der göttlichen Kausalität. „Wie der Vernunft die tiefste Wahrheit durch die göttliche Urwahrheit zugestrahlt, nicht durch eigene Energie erschlossen wird, so entsteht im Willen die höchste Form des Guten, die sittliche Gutheit, nicht durch Betätigung der eigenen sittlichen Anlage, sondern durch unmittelbaren Einfluß Gottes“ [1]. Diese Einwirkung Gottes auf Intellekt und Willen des Menschen, die Erzeugung der Wahrheitserkenntnis durch das göttliche Licht und der höchsten Sittlichkeit durch die göttliche Gnade ist der große Licht- und Lebensstrom, der zur Wesenserhöhung und Wesensbereicherung der Kreatur, zur Befruchtung und Belebung ihrer Kräfte und Fähigkeiten aus transzendenten Tiefen erfließt und die endlichen Wesen mit dem absoluten Weltgrund in lebendigster Weise verbindet. Dieser göttliche Einfluß auf die Kreatur ist aber nur die doppelseitige Auswirkung des ontologischen Verhältnisses: Gott ist der Quellgrund, der Schöpfer des endlichen Seins, das ist das grundlegende Band zwischen Gott und Kreatur. So ist das endliche Wesen in seinem „Sein, Erkennen und Tun, von dem allein wahren, göttlichen Sein, von der subsistierenden göttlichen Urwahrheit und der schaffenden und erhaltenden göttlichen Macht“ abhängig [2]. In diese große Perspektive muß man Augustins Erkenntnistheorie rücken, um den Schlüssel zu ihrem tieferen Verständnis zu gewinnen [3].

---

[1] J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus* I 44.

[2] Cl. Baeumker, *Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister“* (*Abhandlungen aus d. Gebiete d. Philosophie u. ihrer Geschichte* 20).

[3]) Portalié sagt mit Recht: On ne comprendra ni la théorie augustinienne de la connaissance, ni celle de la grâce, si on les considère isolément, en dehors de cette synthèse du triple rôle de Dieu auquel le saint docteur revient sans cesse. (*a. a. O.* 2328.)

Suchen wir jene Grundzüge noch weiter zu verfolgen. Augustin weiß sich in diesem Punkte eins mit den Platonikern. In quo autem nobis consentirent de uno Deo huius universitatis auctore, qui non solum super omnia corpora est incorporeus, verum etiam super omnes animas incorruptibilis, principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum, in hoc eos caeteris anteponimus[1]. Im Anschluß an die platonische Philosophie nimmt Augustin, entsprechend dem dreifachen Verhältnis Gottes zur Welt, eine Dreiteilung der Philosophie vor. Gott ist et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi: quorum trium, unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere[2]. Anderswo heißt es: Quantum intelligi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt; imo tripartitam esse animadvertere potuerunt ... cuius una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica. Aber daraus folge noch nicht, führt er weiter aus, ut isti (die Platoniker) in his tribus aliquid secundum Deum de Trinitate cogitaverint[3].

Mit der letzten Bemerkung treten wir gleichsam in eine neue höhere Sphäre ein: die christlichen Glaubensmysterien. Hier erhält die kühn aufstrebende Architektonik des augustinischen Systems ihren krönenden Abschluß. Das christliche Ideal der Dreieinigkeit ist die Kreuzblume, in der das Ganze gipfelt. Schön sagt Augustin in De beata vita[4]: „Das ist die volle Sättigung der Menschenseelen, das ist das selige Leben, gläubig und vollkommen zu erkennen, von wem du in die Wahrheit eingeführt wirst, welche Wahrheit du genießest, wodurch du verbunden wirst (mit ihr) aufs innigste. Diese drei Dinge stellen sie den Einsichtigen als einen Gott und eine Substanz dar, nach Ausschluß der mannigfachen Wahngebilde des Aberglaubens." Worauf seine Mutter, wie zu ihrem Glauben aufwachend, freudig in die Worte des Ambrosius ausbricht: Fove peccantes, Trinitas. Herrlich kommt dieser Gedanke in dem reichen Schlußakkord von De vera religione[5] zum Ausdruck. „Ja, das „Geschenk"

---

[1] *De civ. D.* VIII c. 10 n. 1. Vgl. n. 2. [2] *Ebd.* c. 4.
[3] *Ebd.* XI c. 25. Weitere Formulierungen diese Dreiheit s. bei Mausbach, *a. a. O.* I 123 f. [4] n. 35. [5] n. 113.

Gottes als mit Vater und Sohn gleicherweise unveränderlich, zu verehren und zu bekennen, ist unsere Aufgabe: die Dreipersönlichkeit der einen Substanz, einen Gott, von dem, durch den und in dem wir sind: von dem wir unsern Anfang genommen, dem wir dann unähnlich geworden, der uns aber nicht zugrunde gehen ließ; den Ursprung, zu dem wir heimkehren, das Ideal, dem wir folgen, die Gnade, durch die wir erlöst werden; den einen Gott, durch dessen Schöpferhand wir entstanden sind, die Ähnlichkeit mit ihm, wodurch wir zu einheitlichen Wesen gestaltet werden, den Frieden, der uns nach jener Einheit streben läßt; den Gott, der gesprochen ein Fiat (Gen. 1), das Wort, durch das alle natürlichen Wesen gemacht sind; das Geschenk seiner Güte, angesichts dessen der Schöpfer für gut befand und beschloß, daß nichts zugrunde gehen sollte, was von ihm durch das Wort erschaffen ist; den einen Gott, durch dessen Schöpfertat wir leben, durch dessen Neuschöpfung wir gottgemäß leben, in dessen Liebe und Genuß wir selig leben; den einen Gott, aus dem, durch den und in dem alles ist, ihm gebührt Ehre in alle Ewigkeit. Amen (Ro. XI, 36)". Die ganze Größe und Höhe der augustinischen Weltanschauung mit ihrer harmonischen Gliederung kommt hier zur Entfaltung. Die Beziehungen Gottes zur Welt erscheinen als Offenbarung und Ausfluß der immanenten Beziehungen in der Gottheit. Gott Vater ist der Schöpfer des Universums, der Logos strahlt seine Spermata in den Mikrokosmos und Makrokosmos, der Heilige Geist bringt die Kreatur in lebensvolle Verbindung mit dem Urquell ihres Seins. So erscheint beim christlichen Platoniker der Gottesbegriff in der Vollendung durch die Offenbarung als der Brennpunkt, in dem alle Strahlen konvergieren. „Im Mittelpunkte seiner Weltanschauung steht, der Sonne vergleichbar, die nach allen Seiten ihre Strahlen entsendet, Gott, das Sein schlechthin, und alles, was nicht Gott ist, fließt in Gott als seine vorbildliche und wirkende Ursache und zugleich sein letztes Ziel zusammen" [1]. Diesem theozentrischen Grundzug des Ganzen ordnet sich Augustins Erkenntnistheorie harmonisch ein und

---

[1] H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus* 2.

verliert dadurch, in das Licht des Ganzen gerückt, viel von ihrer Dunkelheit.

Wie der Platonismus überhaupt, so ist auch Augustins Philosophie der systematische Ausdruck einer im tiefsten Grunde wertenden Stellungnahme zur Wirklichkeit. Nicht die wissenschaftliche Analyse des Seinsbestandes und die in ihr gewonnenen, an der Realität selbst gemessenen Begriffe bilden hier den Grundstock des philosophischen Systems, dieses gründet sich vielmehr letzthin auf intuitiv konzipierte Ideen, auf Wertungen, die sich freilich ganz als Seinsurteile geben [1]. Von dieser mehr wertenden, die Wirklichkeit im Lichte großer Ideen gestaltenden Denkart ist auch Augustins Begründung der Erkenntnis getragen. Die Beurteilung und Bewertung der logischen Eigenschaften der Denkwahrheit eröffnete ihm ja, wie wir sahen, den Weg in das Gebiet der Metaphysik, führte ihn sogar zum höchsten und letzten Grund alles Seins. Der platonische Eros, das Aufstreben des Endlichen zum Vollendeten, zur Idee, kurz das wertende Denken erschien uns als das innerste Motiv im Gedankengang des Philosophen. Die Heimat des wertenden Bewußtseins ist zunächst das sittliche Bewußtsein, das wiederum zur Religion überleitet, und so können wir sagen, daß der Grundzug der augustinischen Erkenntnislehre ein religiöser ist. Das zeigt sich deutlich in der für die Erleuchtungstheorie charakteristischen Ausschaltung aller Mittelursachen und Bindeglieder zwischen Gott und Menschengeist. Der religiös-mystische Einheitsdrang überfliegt hier die Welt der endlichen Ursachen, diese verblaßt und verdämmert vor dem Blick des Philosophen, der dem Urquell des Lichtes zustrebt, um aus ihm die Wahrheit rein und unverfälscht zu trinken. Das Verhältnis von Gott und Geist wird der ganzen Denkart zufolge als ein unmittelbares bestimmt. Die veritas aeterna et incommutabilis tritt mit dem menschlichen Geiste in direkte Beziehung: durch göttliche Erleuchtung wird ihm die Wahrheitserkenntnis zuteil. Diese

---

[1] „Der Idealismus“, sagt Lotze, „geht nicht bloß von eigentlich metaphysischen Motiven . . . aus, sondern zugleich von ästhetischen und ethischen.“ H. Lotze, *Grundzüge der Logik u. Enzyklopädie der Philosophie* (Leipzig 1912) 114.

religiös-mystische Unmittelbarkeit Gott gegenüber ist der Boden, aus dem die augustinische Erkenntnistheorie hervorwächst. Darin ist auch der tiefere Grund zu suchen, weshalb sich der spätere Augustinismus im 13. Jahrhundert der aristotelischen Erkenntnislehre gegenüber ablehnend verhielt. Diese setzte nämlich an die Stelle des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott ein vermitteltes Verhältnis geistiger Erhebung zu Gott. Eine solche Auffassung genügte aber der religiösen Empfindungsweise der an der Frömmigkeit ihres Meisters orientierten Augustinusjünger nicht. Das ist das Grundmotiv im Streit zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken.

Den religiösen Zug hat Augustins Erkenntnislehre mit der platonischen und erst recht der plotinischen gemein. Was jene aber von diesen unterscheidet und ihr ein besonderes Gepräge verleiht, das sind die christlichen Gedanken, die sie in sich birgt. Wir wiesen bereits auf den Einfluß der christlichen Idee der Offenbarung hin, wie er deutlich in der Theorie der göttlichen Erleuchtung zutage tritt [1]. Wenn Augustin Christus als unsern einzigen Lehrmeister hinstellt, wenn er unsere Erkenntnis bewirkt sein läßt durch den Logos, „der jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“, so scheint der Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung beinahe aufgehoben zu sein. Auch in der Art und Weise, wie er die Entstehung der Erkenntnis durch göttlichen Einfluß in uns charakterisiert, zeigt sich die enge Verwandtschaft zwischen beiden; so gemahnt z. B. der Ausdruck imprimi und der Vergleich mit dem Siegel an die Definition, die Thomas von Aquin von der Theologie gibt: quaedam impressio divinae scientiae [2]. Dementsprechend ist auch das Verhalten des Menschen gegenüber den uns zugestrahlten göttlichen Ideen und den übernatürlichen Wahrheiten wesentlich das gleiche, nämlich rezeptiv, passiv: Wir können die uns von oben gewordenen Wahrheiten nur aufnehmen, empfangen. Freilich fehlt das aktive Moment beim Erkenntnis-

---

[1] W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*[5] (Tübingen 1910) 235: „Die Erkenntnis der intelligiblen Welt ist auch für Augustin wesentlich Erleuchtung, Offenbarung.“

[2] *Summa Theol.* I 1, 3.

prozeß — auch für diese höhere Wahrheitssphäre — nicht vollständig. Es ist aber nicht so sehr ein konstitutives Element als vielmehr Voraussetzung und Bedingung für die Wahrheitserkenntnis. Es liegt in der sittlichen Vollkommenheit, die nach Augustin ein notwendiges Requisit der göttlichen Erleuchtung bildet. Rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (aeternarum rationum) esse idonea [1]. So können wir Augustins Erkenntnistheorie als eine spezifisch christliche Lösung des Erkenntnisproblems ansprechen, weil die christliche Offenbarungsidee in besonderer Weise auch die Auffassung vom natürlichen Erkennen beeinflußt [2].

Eine wissenschaftliche Lösung des erkenntnistheoretischen Problems hat Augustin uns freilich nicht gegeben, geradesowenig wie seine Meister Plato und Plotin. Bonaventura, „der zweite Augustinus", sagt von Plato: licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas. Dies gilt nur in einem gewissen Grade von Augustinus, insofern er nämlich das niedere Wissen nicht in vollkommener Weise mit dem höheren verbindet und sich weniger dafür interessiert. Immerhin erscheint das Lob des begeisterten Jüngers, dem hl. Augustinus sei „uterque sermo, scilicet sapientiae et scientiae" [3], vom Hl. Geiste verliehen, als zu weitgehend; eine einheitliche, das Wissen und die Weisheit organisch verbindende Erkenntnistheorie ist auch dem Kirchenvater nicht gelungen. In kritischer Denkarbeit mit den Mitteln der strengen Wissenschaft eine Lösung des philosophischen Problems zu versuchen, war nicht die Art des „aigle des docteurs", wie Bossuet ihn nennt; es entsprach auch nicht der historischen Stellung des christlichen Platonikers. Erst viele Jahrhunderte später sollte das Christentum ein Bündnis mit einer einheitlich durchdachten wissenschaftlichen Philosophie

---

[1] *Quaest.* (83) qu. 66. Vgl. *Sol.* I n. 12; *De v. rel.* n. 65. Vgl. oben S. 62 u. 87 f.

[2] Daß Augustin trotz dieser Ähnlichkeit in der Form ihrer Entstehung dennoch den wesentlichen Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung anerkennt, kann an dieser Stelle nicht eigens gezeigt werden.

[3] *Sermo* IV: Christus unus omnium magister, c. 18—19. Opera V 572.

eingehen. Indem die Scholastik an der Hand des „Meisters der Wissenden" die via scientiae[1] einschlug und in dessen Sinne die Wirklichkeit sehen und denkend umfassen lernte, führte sie auch das Erkenntnisproblem einer mehr wissenschaftlichen Lösung entgegen. „Wenn Thomas und seine Anhänger den Grundgedanken des Aristoteles erneuerten und in ihrer Weise zu einer konsequent durchgeführten Theorie zu entwickeln bemüht waren, so bedeutet dies gegenüber dem in neuplatonischen Bahnen sich bewegenden Augustinismus einen zweifellosen Fortschritt"[2]. Wie aber Thomas überhaupt „die Synthese von Augustin und Aristoteles" ist[3], so hat er speziell in der Noëtik den Kerngedanken der augustinischen Erkenntnislehre mit den aristotelischen Elementen zu verschmelzen gewußt, indem er die Wahrheit unseres Erkennens letzthin in Gott begründet, der Denken und Sein so zueinander hingeordnet hat, daß aus ihrem Ineinanderklingen die Wahrheit entsteht.

Der Gedanke, daß alle Vernunftwahrheit ihren letzten Grund hat in einer substantiellen Wahrheit, „die als unveränderliche und notwendige Einheit von Idealität und Realität zugleich das Aufeinanderbezogensein der empirischen Wirklichkeit einerseits und der empirischen Erkenntnissubjekte andererseits begründet"[4], ist der Kern ewigen Wertes, den ich aus Augustins Erkenntnisbegründung herausschälen möchte. Mag die augustinische Theorie der göttlichen Erleuchtung, die offenbar aus einem vorschnellen Zurückgehen auf die causa prima hervorgegangen ist, als vergängliche Schale fallen: jener Kerngedanke hat ein ewiges Heimatsrecht in der Erkenntnistheorie. Bedeutet doch diese Krönung der Erkenntnistheorie im Sinne der theistischen Metaphysik nichts anderes als die Begründung der Absolutheit der Wahrheit. Auf sie darf keine Philosophie verzichten, die an eine überzeitliche, ewige Geltung der Vernunft-

---

[1] *Ebd.*

[2] v. Hertling, *Wissenschaftl. Richtungen u. phil. Probleme* 19.

[3] Cl. Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters* (*Kultur der Gegenwart* I, V[2]), 365.

[4] W. Switalski, *Probleme der Begriffsbildung. Eine kritische Würdigung des transzendentalen Idealismus* (*Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft,* XXV, 1912, 84).

wahrheiten glaubt und diese gegen die skeptischen Einwände einer empiristischen und relativistischen Denkweise sicherzustellen trachtet. Übrigens mußte der erkenntnistheoretische Grundgedanke Augustins kraft seiner immanenten Logik auf die Dauer jene unzulängliche Form sprengen; er trieb gleichsam über sich selbst hinaus. Sind es nämlich dieselben Denkformen im Grunde, die in der Welt gleichsam versteinert vorliegen und im Menschengeiste lebendig sind, so ist der weitere Gedanke nicht mehr abzuwehren, daß die Erkenntnis sich auf direktem Wege durch eine Berührung von geschöpflichem Denken und Sein vollzieht, und daß uns die göttlichen Ideen nicht geradeswegs zugestrahlt werden, sondern von unserer Vernunft durch eigene Tatkraft aus den Dingen, in denen sie gleichsam schlummern, herausgehoben werden. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, erscheint die einen modifizierten Aristotelismus darstellende Erkenntnislehre des hl. Thomas als die Vollendung der augustinischen. „So ist", um mit O. Willmann zu sprechen, „die thomistische Erkenntnislehre eine Ausgestaltung der augustinischen im Sinne und Geiste dieser" [1]. Von der thomistischen Erkenntnistheorie sagt aber Endres mit Recht, daß die in ihr zum Ausdruck kommende „prinzipielle noëtische Überzeugung . . . einen unveräußerlichen Bestandteil der philosophia perennis" [2] bilde.

---

[1] O. Willmann, *a. a. O.* II 466.

[2] J. A. Endres, *Thomas v. Aquin* (*Weltgeschichte in Charakterbildern*, Mainz 1910, 75). Als einen „großen Mangel" der thomistischen Erkenntnispsychologie bezeichnet Baeumker folgendes: „Sie ist nicht so sehr durch die Analyse der inneren Erfahrung gewonnen, als vielmehr in wesentlichen Punkten aus der Postulaten einer realistischen Erkenntnistheorie, welche noch nicht die Schärfe der Kritik an sich erfahren hat und aus einer als gegeben schon vorausgesetzten metaphysischen Anthropologie heraus konstruiert." (*Die christl. Phil. d. M.-A.s*, 396).

Schluss.

Um das Verständnis der augustinischen Theorie durch Einrücken derselben in moderne Perspektiven zu erweitern und sie anderseits für die Klärung und Lösung des erkenntnistheoretischen Problems fruchtbar zu machen, setzen wir sie zum Schluß mit einigen Zügen zur Philosophie der Gegenwart in Beziehung. Es liegt das um so näher, als die Denkergestalt des geistesmächtigen Kirchenvaters auch in die Geisteskultur unserer Zeit hineinragt. Ist Augustin doch „weit über seine Zeit und ebenso über die nächstfolgenden Jahrhunderte hinausgewachsen und zu einem Urheber des modernen Denkens geworden“ [1]. Dazu kommen noch inhaltliche Beziehungen, die ein inneres Verhältnis zwischen Augustin und der Gegenwart begründen. Seine Geistesart mit ihrer selbständigen Innerlichkeit, dem tiefen Erleben der ewigen Probleme der Philosophie hat ihm sogar den Titel des „ersten modernen Menschen“ eingetragen. Nach einem Kenner dieser Dinge „findet der moderne Mensch bei ihm vielfache Anknüpfung, sobald er über die oft fremdartige Einkleidung zum Kern der Sache vordringt“, und gibt es „Punkte, wo Augustin mit seiner weltbewegenden Subjektivität uns näher steht als Hegel und Schopenhauer“ [2]. — Das alles läßt uns Berührungspunkte zwischen Augustin und modernen Denkern vermuten, zumal dort, wo es sich um notwendige Gedanken handelt, ohne die eine tiefere Philosophie nicht auskommen kann. Das ist aber hier der Fall, weil auf dem erkenntnistheoretischen Grundgedanken Augustins letzthin die Möglichkeit einer Metaphysik beruht. So sehen wir denn auch, daß sich bei den Denkern der Gegenwart, die den Aufstieg zum Übersinnlichen wagen, jener augustinische Gedanke, wennschon in anderer Form und Fassung, findet.

Ich möchte zunächst auf den „transzendentalen Realisten“ E. v. Hartmann hinweisen, der, obwohl von ganz anderer

---

[1] Windelband, *Gesch. d. Phil.* 231

[2] R. Eucken, *Die Lebensanschauungen d. gr. Denker* 244.

Geistesart, doch mit Augustin eine systembildende Kraft des Denkens gemein hat. Wenn Hartmann die Kategorien der Vernunft als „supraindividuelle Manifestationen der unpersönlichen Vernunft" bezeichnet, so liegt in dieser Zurückführung des apriorischen Elementes der menschlichen Erkenntnis auf den absoluten Weltgrund offenbar ein Berührungspunkt mit Augustin, der freilich nur formaler Natur ist. Denn die inhaltliche Bestimmung der absoluten Vernunft ist bei beiden Denkern toto coelo verschieden: während der Gottesbegriff des christlichen Platonikers aus lichten Sternenhöhen stammt, rührt das Absolute Hartmanns gleichsam aus der Unterwelt des Unbewußten her.

Viel näher steht dem Jünger Platos ein anderer Denker der Gegenwart, unstreitig einer der einflußreichsten, R. Eucken. Ist es doch, als ob uns aus seinen, Platos und Fichtes Geist atmenden Werken Augustins Weckruf in moderner Klangfarbe entgegentönte: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum![1] Freilich ist es nach Anschauung des modernen Philosophen nicht sowohl das ewige Wahrheitslicht, das in uns wohnt, als vielmehr ein ursprüngliches Leben mit einem Weltcharakter, ein Alleben, das in den geistigen Tiefen unseres Wesens durchbricht und, von uns in Volltat ausgestaltet, uns ein Miterleben und Mitverstehen des Makrokosmos gewährt, wobei die einzelnen Inhalte des Erkennens durch Arbeit an der weltgeschichtlichen Bewegung gewonnen werden. So treffen Augustin und Eucken in der prinzipiellen Überzeugung zusammen, daß die allgemeingiltige Wahrheit ihren letzten Grund in einem absoluten Geistesleben hat, auf das letzthin alle Inhalte unseres Erkennens zurückgehen; nur daß Eucken mit jenem „transcende te ipsum" nicht vollen Ernst macht und damit wieder in neuplatonische, also pantheistische Bahnen einlenkt.

Von den erkenntnistheoretischen Richtungen in der Gegenwartsphilosophie haben wir bereits den Neukantianismus zum Vergleich mit augustinischen Anschauungen herangezogen und die angebliche Verwandtschaft zwischen beiden

[1] *De v. rel.* n. 72.

untersucht. Zu dem erkenntnistheoretischen Grundgedanken Augustins findet sich in der Erkenntnistheorie der Neukantianer eine interessante Parallele. Nach diesem logischen Idealismus liegt der Grund für die Geltung der Erkenntnisprinzipien in ihrer Bedeutung als der apriorischen Bedingungen für die wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit. In ihrer Einheit zusammengefaßt erscheinen sie als ein „Bewußtsein überhaupt", das der ideale Träger der Erkenntnisprinzipien ist. Dieses „unpersönliche", „ideale Bewußtsein" vertritt, da es die unverbrüchliche Geltung der Erkenntnisprinzipien verbürgen soll, genau die Stelle, die bei Augustin der göttlichen Vernunft zugewiesen wird. Der gewaltige Unterschied aber besteht darin, daß jenes „Bewußtsein überhaupt" rein ideal, ein abstrakter Begriff ist, während die göttliche Vernunft zugleich die höchste Realität ist. Jener Gedanke des Neukantianismus folgt notwendig aus dem Grundprinzip desselben: der Auflösung der Wirklichkeit in gedachte Objekte und logische Beziehungen.

Diese erkenntnistheoretische Grundlage des Neukantianismus ist aber in der Gegenwart einer scharfen Kritik ausgesetzt. Die Hauptarbeit leistet hierbei jene Richtung, die man als „kritischen Realismus" zu bezeichnen pflegt. Sie sucht gegenüber jener einseitigen Weiterbildung der Kantschen Philosophie durch Weiterführung einer bei Kant ebenfalls hervortretenden Gedankenreihe die Auffassung wieder zur Herrschaft zu bringen, daß die Philosophie ohne Annahme einer Realität schlechterdings nicht auskommt. In Konsequenz dieser Grundanschauung kommt der kritische Realismus dem augustinischen Gedanken in seinem eigentlichen Sinne wieder näher; ja dieser wird bei den Vertretern, die eine Metaphysik anstreben, wennschon mit einer gewissen Reserve und Zaghaftigkeit in seinem wesentlichen Gehalte wiederaufgenommen. „Es ergibt sich", so führt einer der bedeutendsten Vertreter dieser Richtung aus [1], „aus der Betrachtung der Realwissenschaften die eigentümliche Tatsache, daß das richtige Denken zugleich ein wahres Denken und umgekehrt ist. Eine notwendige, selbstevidente Beziehung zwischen beiden besteht nicht . . . Ebensowenig wird in der

---

[1] O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*[5] (Leipzig 1910) 261.

Wissenschaft ohne weiteres aus der Richtigkeit auf die Wahrheit oder umgekehrt geschlossen. Wenn also trotzdem das System richtiger Begriffe von der Welt zugleich ein System wahrer Begriffe ist, so liegt darin eine unzweifelhaft sehr zweckmäßige, aber durchaus nicht selbstverständliche und darum einer Begründung bedürftige Tatsache vor. Aus dieser Tatsache kann vielleicht auf ein diese Harmonie ermöglichendes und verbürgendes göttliches Wesen geschlossen werden."

Wie aus diesen Ausführungen hervorgeht, ist der erkenntnistheoretische Kerngedanke Augustins zugleich die Keimzelle eines Gottesbeweises; und zwar ist es der noëtische Gottesbeweis, den er in sich schließt. Dieses Argument findet im allgemeinen nicht die Beachtung, die es verdient. Es ist deshalb so wertvoll, weil es sich auf elementaren Prämissen aufbaut, deren erkenntniskritische Erhärtung auch vom Standpunkte der modernen Philosophie aus als durchaus vollführbar erscheinen muß Der noëtische Gottesbeweis beruht nämlich auf der Voraussetzung, daß zwischen unserem Denken mit seinen inhaltlichen und formalen Elementen und dem wirklichen Sein gesetzmäßige Beziehungen bestehen. Diese Grundanschauung ist aber die unentbehrliche Prämisse aller Realwissenschaften; sie wird daher von allen Erkenntnistheoretikern vertreten, die das Gebäude der Wissenschaft nicht auf der engen und keineswegs tragfähigen Basis eines einseitigen, lediglich an der Mathematik orientierten Wissensbegriffs errichten wollen, wie es der Neukantianismus versucht[1]. Damit ist nun aber die kritische Perspektive auf einen, jene zwischen Denken und Sein bestehende Relation erklärenden Realgrund eröffnet, der dementsprechend als die vollkommenste Durchdringung von Idealität und

---

[1] Übrigens wird neuerdings in dem Organ dieser philosophischen Richtung, den *„Kant-Studien"*, selbst eine Stimme gegen jene Auffassung laut. „Es muß", schreibt O. Ewald, „als Träger des Denkens ein überpersönliches metaphysisches Bewußtsein gefordert werden." 18 (1913) 345. Ganz im Sinne unserer Auffassung schreibt Wundt in seinem Werke (*Sinnl. und übersinnl. Welt,* Leipzig 1914): „Das Denken beherrscht die Welt, weil die Welt selbst eine nach Denkgesetzen geordnete Wirklichkeit ist. Dieses in der Wirklichkeit lebende Denken in unserem eigenen Denken zu rekonstruieren, nicht die Welt nach unsern Begriffen aufzubauen, ist daher die Aufgabe der Wissenschaft." (369.)

Realität, d. h. als göttliche Vernunft, zu bestimmen ist. Die nähere erkenntniskritische Begründung und Entwicklung dieses Gedankens wäre einer besonderen Darstellung vorzubehalten. Es soll uns hier genügen, den Gehalt und die hohe Bedeutung des erkenntnistheoretischen Grundgedankens Augustins aufgezeigt und dadurch auf den Gegenwartswert seiner Philosophie nachdrücklich hingewiesen zu haben. Vermochten wir uns auch die nähere Ausgestaltung jener Grundidee einer „göttlichen Erleuchtung“ vom Standpunkte der wissenschaftlichen Erkenntniskritik nicht anzueignen, so können wir doch die in dieser Auffassung zum Ausdruck kommende prinzipielle Überzeugung teilen. Es ist der Gedanke, daß nur die lebensvolle Beziehung zum unendlich vollkommenen Gott, d. h. die Religion, dem Menschen die letzten Tiefen der Wirklichkeit erschließt und seinem Leben Sinn und Wert verleiht. Deus enim est veritas; nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat. (*De util. cred.* n. 33.)

Die Ergebnisse unserer Untersuchung, soweit sie dazu angetan sind, Streitpunkte zu klären und vielfach verbreitete Auffassungen zu berichtigen, können wir in folgende Thesen zusammenfassen:

1. Augustin hat neben dem Gebiet des apriorischen Wissens („sapientia“) einen Bezirk niederen Wissens („scientia“), auf dem wir durch Induktion und Abstraktion zu Erkenntnissen gelangen, anerkannt.
2. Der sog. kosmologische Gottesbeweis liegt bei ihm zwar nicht formell, aber doch materiell vor.
3. Der spezifisch augustinische Gottesbeweis ist kein Kausalitätsbeweis, sondern beruht auf einer platonischen Wertung der veritates und rationes aeternae.
4. Der wahre Sinn der Theorie von der göttlichen Erleuchtung liegt zwischen den beiden extremen Auffassungen der ontologistischen und der thomistischen Doktrin.

Personenverzeichnis.

Aegidius Romanus 97
Alexander von Hales 94
Ambrosius 2, 105
Anselm 93
Aristoteles 5, 9, 91, 95 f., 110
Avicenna 93

Bacon, Roger 102
Baeumker 8, 32, 65—70, 91, 101, 104, 110 f.
Bardenhewer 4, 58
Baumgartner 1, 33, 48, 94, 101—103
Baur 94
Becker 3
Bonaventura 94 f., 98, 109

Cassirer 93, 99 f.
Cicero 1, 4 f.

Daniels 95
Descartes 19 102
De Wulf 5
Drews 64
Duns Scotus 96

van **E**ndert 52
Endres 26, 51, 94—96, 111
Eucken 1, 92, 112 f.
Ewald 115

Gioberti 100 f.
Grabmann 65, 70, 92, 96 f.
Grandgeorge 5
Gregor von Nazianz 68
Grosseteste 94

Harnack 11
Hartmann 26, 112 f.
Hegel 112
Heinrich von Gent 96
Heraklit 66
Hertling XII, 1 f., 4 f., 26—29, 31, 47, 58, 62, 91 f., 98, 100—102, 110

Kant 10, 17, 91, 114
Kiefer 65
Kiefl 44
Kleist 67
Kleutgen 52, 101
Külpe 114 f.

Leder 8, 17 f.
Lepidi 101
Lotze 107
Lutz 95

Malebranche 98—100, 102
Matthaeus von Aquasparta 96
Mausbach 2, 34, 52, 70, 104 f.
Meyer 44
Mondadon 18, 23 f., 31

Natorp 18
Nourrisson 92

Olivi 98

Peckham, Johannes 96
Philo 66
Plato 5, 8 f., 27—31, 34, 36 f., 55—61, 63 f., 65, 70, 105, 109
Plotin 5, 10, 27, 30, 34, 64—67, 74, 109
Pohle 101
Porphyrius 5
Portalié 5 f., 62, 84, 93, 98, 102, 104
Proklus 66 f.

Rosmini 101

Scheel 30 f.
Schopenhauer 112
Schwane 23
Siebeck 5, 54 f.
Storz 33, 40, 46, 88
Switalski 110

Thimme 14, 21, 30 f., 37, 56, 58 f.
Thomas von Aquin 32, 51 f., 96—98, 101, 108, 110 f.
Troeltsch 34

Ueberweg 93

Viktorinus, Marius 2, 5

Weinand 62, 106
Werner 97
Wilhelm von Auvergne 93 f.
Willmann 37, 46, 52, 55, 84, 111
Windelband 53, 108, 112
Wundt 115

Zeller 10
Zeno 12
Ziegler 8
Zigliara 101





BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

IN VERBINDUNG MIT
GEORG GRAF VON HERTLING
FRANZ EHRLE S. J.
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN
HERAUSGEGEBEN VON
CLEMENS BAEUMKER

BAND XIX. HEFT 3

CLEMENS BAEUMKER: ALFARABI, ÜBER DEN URSPRUNG DER WISSENSCHAFTEN (DE ORTU SCIENTIARUM).

MÜNSTER i. W. 1916
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters.

Texte und Untersuchungen, begründet v. Clemens Baeumker.
In Verbindung mit Franz Kardinal Ehrle S. J., Matthias Baumgartner, Ludwig Baur, Bernhard Geyer, Joseph Geyser u. Franz Pelster S. J.
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. **Martin Grabmann**-München.

Band I. 1. **Paul Correns:** Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate. IV u. 56 S. 2,40
2—4. **Clem. Baeumker:** Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fascicul. I—III. XXVIII u. 558 S. 22,—

Band II. 1. **Matth. Baumgartner:** Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auvergne. VIII u. 102 S. 4,20
2. **Max Doctor:** Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik. VIII u. 52 S. 2,40
3. **Georg Bülow:** Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris De immortalitate animae. VIII u. 144 S. 6,—
4. **Matth. Baumgartner:** Die Philosophie des Alanus de Insulis. XII u. 148 S. 6,—
5. **Albino Nagy:** Die philosoph. Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindî. XXXIV u. 84 S. 5,40
6. **Clem. Baeumker:** Die Impossibilia des Siger von Brabant. VIII u. 200 S. 7,80

Band III. 1. **B. Domanski:** Die Psychologie des Nemesius. XX u. 168 S 7,20
2. **Clem. Baeumker:** Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XII. Jhd. XXII u. 686 S. 26,40
3. **Mich. Wittmann:** Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. VIII u. 79 S. 3,30
4. **M. Worms:** Die Lehre v. d. Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philosophen d. Orients u. ihre Bekämpfung durch die arab. Theologen (Mutakallimûn). VIII u. 72 S. 3,—
5. **J. N. Espenberger:** Die Philosophie d. Petrus Lombardus u. ihre Stell. i. 12. Jhd. XII u. 140 S. 5,70
6. **B. W. Switalski:** Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. VIII u. 116 S. 4,80

Band IV. 1. **Hans Willner:** Des Adelard v. Bath Traktat De eodem et diverso. VIII u. 112 S. 4,50
2—3. **Ludw. Baur:** Gundissalinus, De divisione philosophiae. XII u. 408 S. 15,60
4. **Wilh. Engelkemper:** Die relph. Lehre Saadja Gaons über die Hl. Schrift. VIII u. 76 S. 3,15
5—6. **Artur Schneider:** Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen. XVI u. 292 S. u. VIII u. 293-560 S. 21,60

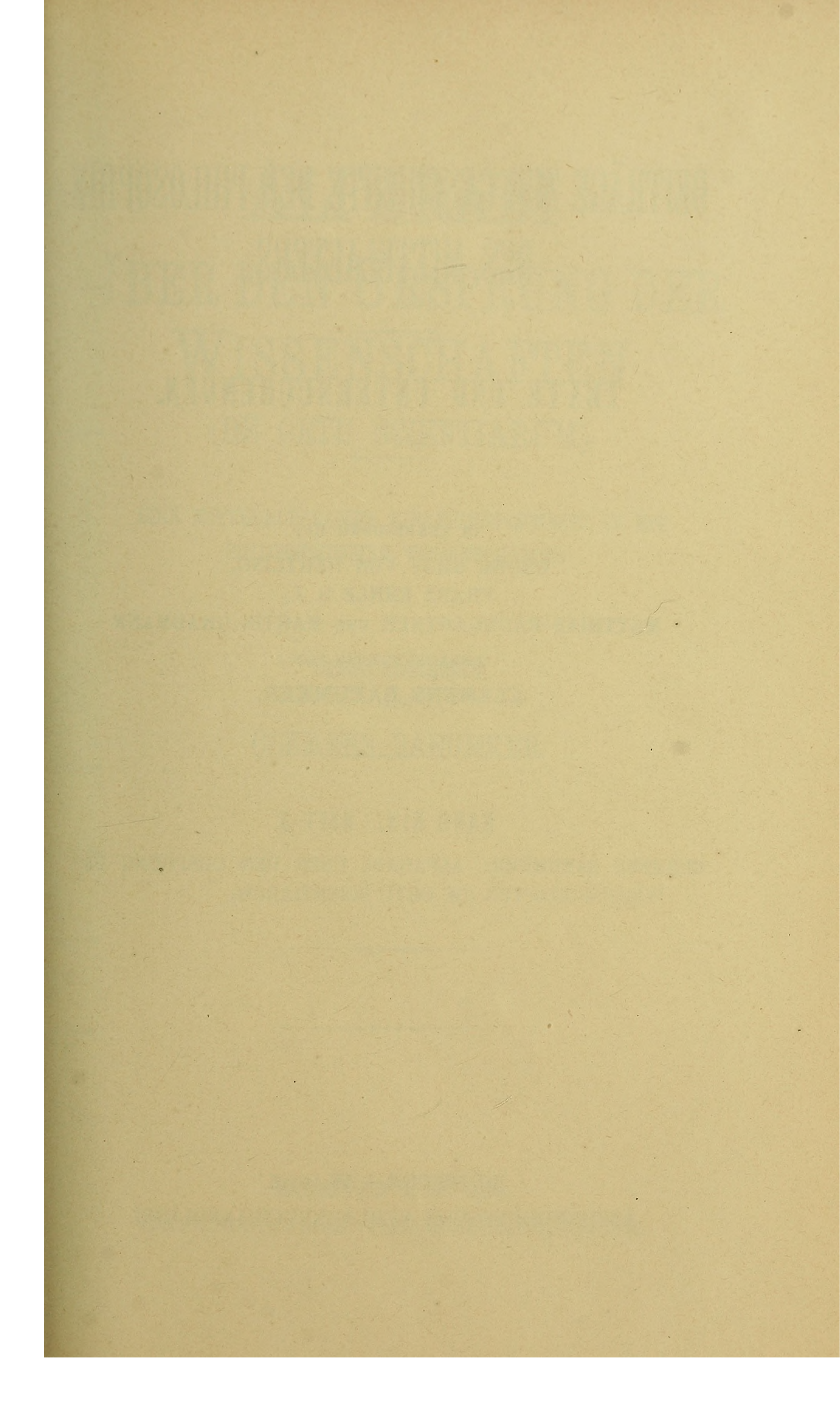
Band V. 1. **Mich. Wittmann:** Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie. VIII u. 80 S. 3,30
2. **Seb. Hahn:** Thomas Bradwardinus u. s. Lehre v. d. menschl. Willensfreiheit. IV u. 56 S. 2,30
3. **M. Horten:** Das Buch der Ringsteine Fârâbis. Mit dem Kommentar des Emir Ismâ'il el-Hoseini el-Fârâni. XXVIII u. 515 S. 20,40
4. **P. Parthenius Minges** O. F. M.: Ist Duns Scotus Indeterminist? XII u. 140 S. 5,50
5—6. **Engelb. Krebs:** Meister Dietrich, sein Leben, s. Werke, s. Wissenschaft. XII u. 232 S. 15,—

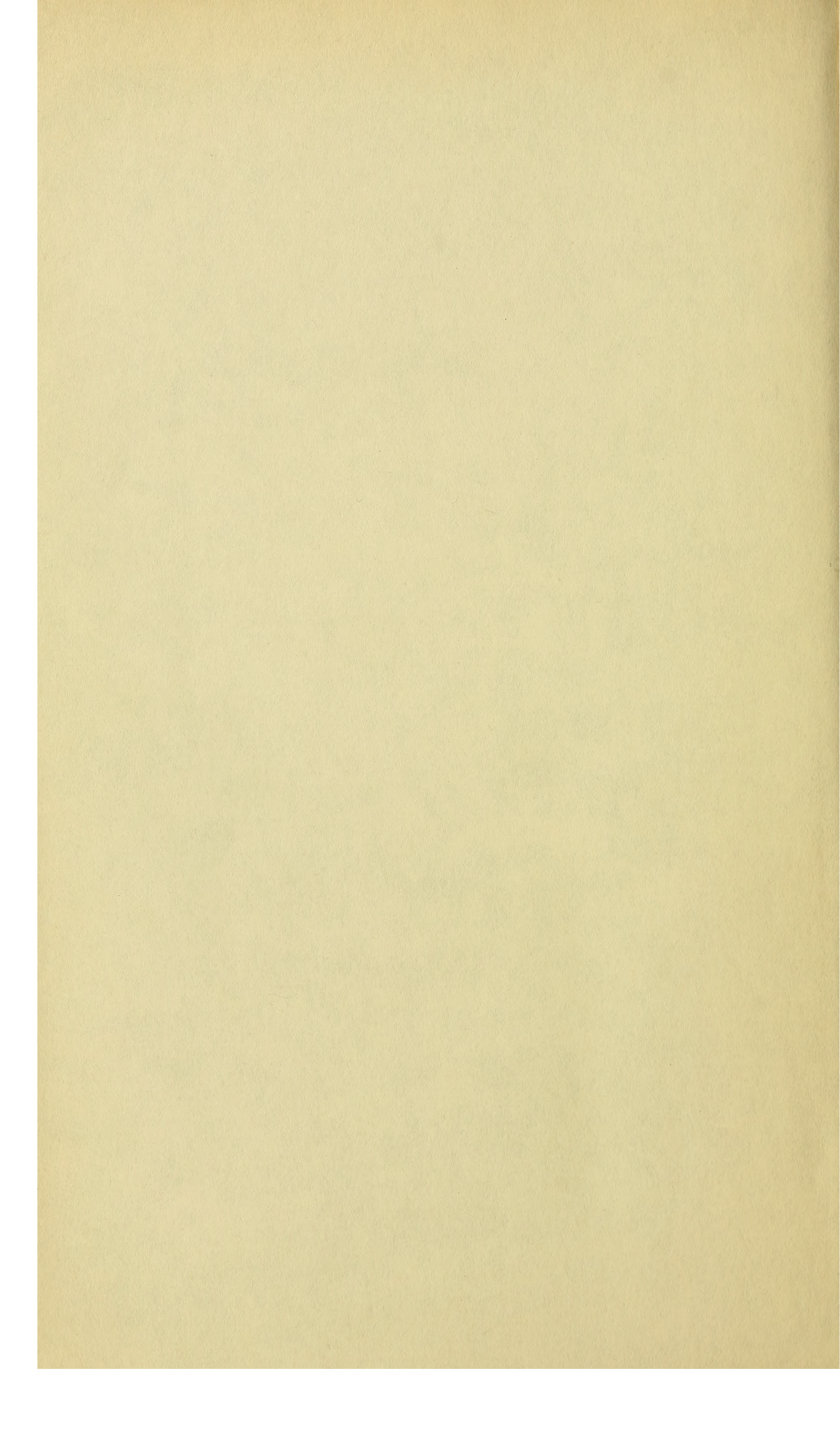
Band VI. 1. **Heinrich Ostler:** Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. VIII u. 184 S. 7,20
2. **Jos. Lappe:** Nicolaus v. Autrecourt. Sein Leben, s. Philosophie, s. Schriften. XXXI u. 48 S. 3,30
3. **G. Grunwald:** Geschichte d. Gottesbeweise i. M A bis z. Ausgang d. Hochscholastik. X u. 164 6,60
4—5. **Ed. Lutz:** Die Psychologie Bonaventuras. VIII u. 220 S. 8,40
6. **Pierre Rousselot:** Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. II u. 104 S. 2. Auflage in Vorbereitung.

Band VII. 1. **P. Parth. Minges** O.F.M.: Der angebl. exz. Realismus d. Duns Scotus. X u. 108 S. 4,50
2—3. **B. Geyer:** Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch d. Gilbertsch. Schule. VI u. 208 S. 10,50
4—5. **P. O. Keicher** O. F. M.: Raymundus Lullus u. s. Stell. z. arab. Philosophie. VIII u. 224 S. 8,70
6. **Arnold Grünfeld:** Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. VIII u. 80 S. 3,30

Band VIII. 1—2. **P. Augustin Daniels** O. S. B.: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. XII u. 168 S. 6,75
3. **Jos. Ant. Endres:** Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. 36 S. 1,35
4. **P. Petr. Blanco Soto** O. E. S. A.: Petri Compostellani De consol. rat. libri duo. IV u. 152 S. 6,20
5. **Jos. Reiners:** Der Nominalismus in der Frühscholastik. VIII u. 80 S. 3,30
6. **E. Vansteenberghe:** Le „De Ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg. 43 S. 1,80
7. **Georg Graf:** Die Philosophie u. Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adi u. spät. Autoren. VIII u. 80 S. 3,30

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

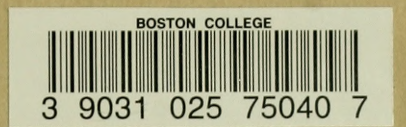








DEC
1954
Worcester


BOSTON COLLEGE
3 9031 025 75040 7



